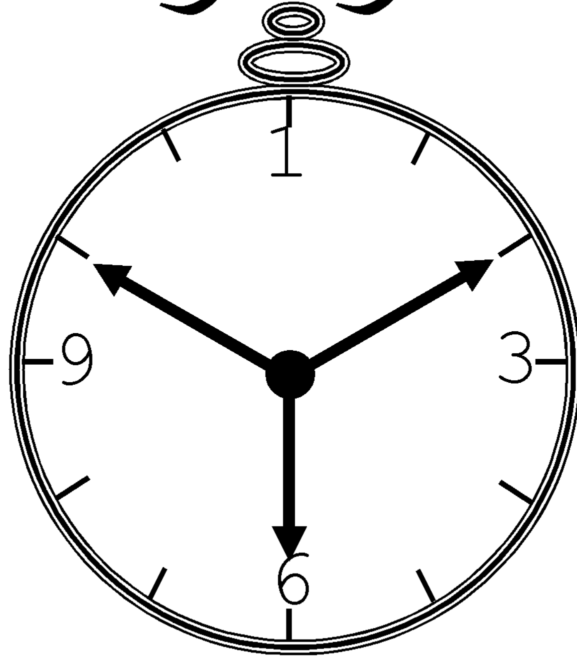
د. حسن حنفى

حصـــار الزمـــن



علـــــوم

الماضــى والمستقبـل

الجزء الاول

الإهـــداء ...

إلى المواطن العربى ...

حتى يفك حصار الزمن

حسن حنفى
مدينة نصر - ١ يوليو ٢٠٠٥

الفصل الأول

علـــوم القـــرآن

 مفهوم العلم فى القرآن الكريم

 الروح والجسد فى القرآن الكريم

مفهوم العلم فى القرآن الكريم

تحليـــل المضمـــون

١- الموضـوع والمنهـج.

مفهـوم "العلـم" فـى القـرآن الكـريم مفهـوم رئيـسى مثـل مفاهيم "الله، الإيمان، العمل، الدنيا، الآخرة... الخ"، مما يدل علـى أهمية العلم.

وهو الـذى علـى أساسـه ظهـرت تـصورات العلـم فـى العلـوم الإسـلامية العقليـة النقليـة، أصـول الـدين وأصـول الفقـه وعلـوم الحكمـة وعلـوم التـصوف أو العلـوم النقليـة الخالـصة، علـوم القـرآن والحـديث والتفـسير والـسيرة والفقـه أو العلـوم العقليـة الخالـصة، الرياضـية كالحـساب والهندسـة والفلـك والموسـيقى والجبـر أو الطبيعية، الطب والصيدلة والكيمياء والمعادن والنبات والحيوان.

يبدأ علـم أصـول الـدين بنظريـة العلـم والمعلـوم، والفـرق بـين الشك واليقين، والنظر والاستدلال، والحسيات والمجربات والأوليـات والمتواترات وأنواع الأدلة النقلية والعقلية، الظنية والقطعية(١). ويبـدأ علم أصول الفقه بالمنطق باعتباره نظرية فى العلم كمـا هـو الحـال فى "المستصفى" للغزالى مع مبادئ اللغة مـن أجـل وضـع قواعـد الاستدلال(٢). وتبدأ علوم الحكمة بالمنطق باعتباره آلة للعلـوم قبـل

(*) "أخلاقيات البحث العلمى عند العلماء المسلمين والغربيين: الماضـى والحاضـر"، أكاديمية أكسفورد للدراسات العالية – أكسفورد، ٣٠-٣١ أغسطس ٢٠٠١.

(١) من العقيدة إلى الثورة، جـ١ المقدمات النظرية، نظريـة العلـم، مـدبولى، القـاهرة ١٩٨٧، صـ٢٣١-٤٠٩.

(٢) الغزالى: المستصفى فى أصول الفقه،المطبعة الأميرية ببـولاق، مـصر المحميـة

الطبيعيات والإلهيات. وتبدأ علوم التصوف أيضاً بكتاب العلـم كمـا هـو الحال فى "إحياء علوم الدين" للغزالى[٣].

أما العلوم النقليـة الخمـسة فتبـدأ أيـضاً بكتـاب "العلـم" كمـا هـو الحـال فـى "الإتقـان فـى علـوم القـرآن" للـسيوطى، وكمـا يفعـل البخارى فـى صحيحه، وفى كتـب الفقـه والـسيرة والتفـسير. أمـا العلـوم الرياضـية والطبيعيـة فإنهـا تؤسـس العلـوم الاسـتنباطية والاسـتقرائية فى آن واحد، العقلية والتجريبية، النظر والاعتبـار بلغـة القدماء.

وقد كتبت عدة مؤلفات فـى مفهـوم العلـم كموضـوع مـستقل مثل "جامع بيان العلـم وفـضله" للقاضـى عبـد البـر. كمـا ظهـر فـى عناوين عدة مؤلفات مثل "إحصاء العلـوم" للفـارابى، "أبجـد العلـوم" لحسـن صديق خان، و"مفتاح العلوم" للسـكاكى وغيرهم.

وأساسـها جميعاً مفهوم "العلم" فى القرآن الكـريم الـذى كـان المصدر الأول لتصور العلم فى منظومـة العلـوم الإسـلامية القديمـة قبل أن يزاحم الوافد الغربى الموروث القديم، وتنشأ تصورات جديـدة للعلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية فـى نـزاع بينهـا وتـضارب بـين مناهجهـا ومعارضـة الاسـتنباط بالاسـتقراء، والنظـر بالتجربـة، والاتساق بالتصديق، وحيرة العلوم الإنسانية بين المنهجين قبـل أن تـستقل بمنـاهج خاصـة مثـل الظاهريـات، وبـالرغم مـن محـاولات "وحدة العلوم" عند هيجل أو "العلم الشـامل" عند ليبنتز.

ومنهج "تحليل المضمون" منهج من مناهج العلوم الاجتماعيـة واللـسانية لتحليـل الخطـاب، خطـب الرؤسـاء والمـديرين والقـادة أو العلماء والفقهاء والدعاة للتعرف على مكونات الفكـر ومـساره. يبـدأ من اللفظ إلى المعنى، ويعتمد على التحليل الكمى لتـردد الألفـاظ وتركيب الجملة وفقه اللغـة، والفـرق بـين الاسـم والفعـل والحـرف، والنكـرة والمعرفـة، والمرفـوع والمنـصوب والمجـرور، واسـم الفاعـل واسـم المفعـول واسـم الفعـل، إلـى آخـر مـا يعرفـه فلاسـفة اللغـة

جـ١/١١-٥٥.

(٣) الغزالى: إحياء علوم الدين، مصطفى البابى الحلبـى، القـاهرة ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م، جـ١/١١-٩٥.

ودلالتها على الفكر.

ويطبق على كل أنواع النصوص، النص الديني والأدبى والقانونى والتاريخى. ولكل نص أبعاده المركبة أو البسيطة. فالصحة التاريخية أهم للنص الدينى والذى أوجب "النقد التاريخى للكتب المقدسة" منها إلى النقد الأدبى، بالرغم من وجود قضية الانتحال، والنص التاريخى والنص القانونى. وقضية اقتضاء الفعل أو الإلزام أقرب إلى النص الدينى والقانونى اللذين يوجبان الفعل منهما إلى النص الأدبى والنص التاريخى. والبعد الجمالى للنص أقرب إلى النص الأدبى والدينى منهما إلى النص التاريخى والنص القانونى. وقضية التفسير المعنوى المجازى أقرب إلى النص الدينى والنص الأدبى منها إلى النص القانونى، بالرغم من أهمية روح القانون، والنص التاريخى. وقضية الإبداع الفنى أقرب إلى النص الأدبى والنص الدينى منها إلى النص القانونى والنص التاريخى. والمعرفة التاريخية أقرب إلى النص التاريخى والنص الدينى، قصص الأنبياء، منها إلى النص الأدبى والنص القانونى.

صحيح أن الآيات لها "أسباب النزول" التى يمكن تساعد على فهمها التاريخى مع "الناسخ والمنسوخ"[٤]. إنما المقصود هنا هو "مفهوم العلم". وهو أقرب إلى الفهم البنيوى عن طريق "تجريد" النص ووصف شكله الخارجى وبنيته الداخلية. ليس المقصود "تحليل" النص ورده إلى واقعه التاريخى بل "تركيب النص" ورده إلى بنيته العقلية.

وقد تكون لآية واحدة أكثر من دلالة من حيث الشكل أو المضمون. وفى هذه الحالة تستعمل مرة واحدة وذلك لكثرة الآيات التى تفيد نفس المعنى وتفادياً للتكرار.

وهو منهج دقيق مضبوط يتجنب إصدار الأحكام العامة خارج منطق البرهان. ويبدأ بنقطة دقيقة هو تحليل الألفاظ. فالفكر لغة، والمعنى عبارة، والمفهوم لفظ، والتصور تركيب يتجنب إصدار

---

(٤) انظر دراستنا "الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول"، هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، صـ١٧-٥٦.

الأحكام العام سلباً أم إيجاباً، والبداية بالأحكام المسبقة التى تفرض نفسها على النص، من خارج النص وليس من داخله. واللغة ليست موضوعاً شكلياً، مجرد ثوب للمعنى، صوت دال، تعبير وإيصال بل "اللغة منزل الوجود" كما يقول هيدجر، تكشف عالماً بأكمله، يتجاوز المعانى إلى الوجود ذاته الذى يتكشف للوعى. لذلك "فى البدء كانت الكلمة". والكلمة قول وفعل، معنى وشىء، صورة ومضمون، صوت وصورة، ماهية ووجود، خالق ومخلوق. الكلام صفة من صفات الله، والوحى كلام الله، وقول ثقيل يلقى على النبى. وهو الوحى، معرفة البشر بالحياة والكون والمصير وبالنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية. والقول اقتضاء فعل، توجه نحو العمل كما هو الحال فى أنواع القضايا فى فلسفة اللغة المعاصرة. ليس مجرد وصف أو تقرير بل هو أمر أو نهى. ومن ثم لا يعنى "تحليل المضمون" أى وقوع فى الشكلانية المعاصرة عندما يصبح "تحليل الخطاب" وسيلة وغاية وليس فقط وسيلة لتجاوز اللغة إلى العالم الخارجى.

وهو أحد المناهج وليس المنهج الأوحد. ولا يوجد منهج كامل يتناول الموضوع من جميع جوانبه. بل هناك تكامل المناهج من أجل إنارة الموضوع المتعدد الجوانب. إذ يغلب على منهج "تحليل المضمون" الإيحاء بالشكلية، فاللغة صورة الفكر، واللفظ ثوب المعنى بتعبير القدماء. فهل يمكن الاقتراب من المضمون بالشكل؟ يرد الفنان إيجاباً وكذلك عالم اللسانيات وفيلسوف التجربة والوضعى المنطقى. ويرد الرومانسى بالنفى، فالفكر عاطفة وانفعال ما قبل الألفاظ. ويشاركه الظاهراتى الذى يعتبر عالم الماهيات عالماً مستقلاً قبل الحمل المنطقى وكما عرض هوسرل فى "التجربة والحكم"، والمثالى الذى يثبت الحدوس والتصورات والمفاهيم والمثل كأفكار قبلية سابقة على التجربة واكتساب اللغة مثل ديكارت وكانط. ومن ثم يحتاج تحليل المضمون التحول من تحليل الألفاظ إلى تحليل المعانى، ومن تحليل اللغة إلى وصف المعانى أو "الماهيات" المستقلة قبل حلولها فى الألفاظ.

وإذا أمكن الانتقال من عالم الألفاظ إلى عالم المعانى فكيف

يتم الانتقال من عالم المعانى إلى عالم الأشياء؟ فاللغة ثلاثية الأبعاد، اللفظ والمعنى والشىء كما يقول هوسرل فى "المنطق الصورى والمنطق الترتسندنتالى". ويقتضى عالم الأشياء المناهج الاجتماعية والسياسية والتاريخية لمعرفة حركة هذه المعانى فى التاريخ(٥).

وإذا أمكن الانتقال من عالم الألفاظ إلى عالم المعانى، ومن عالم المعانى إلى عالم الأشياء فكيف يتم الانتقال من عالم الأشياء إلى عالم الأفعال. فاللغة اقتضاء، والعبارة مطلب، والقضية أمر، "افعل" أو "لا تفعل". يحتاج تحليل المضمون إذن بالإضافة إلى عالم الألفاظ وعالم المعانى وعالم الأشياء إلى عالم السلوك والعلوم السلوكية.

بهذا المعنى يتحول منهج تحليل المضمون من مجرد تحليل للأشكال اللغوية إلى وصف للمضمون على مستوى المعانى والأشياء والبواعث وحركة التاريخ. فالشكل مدخل إلى المضمون.

ولدرء شبهة الشكلانية تم إكمال منهج تحليل المضمون بالمنهج الظاهرياتى (الفينومينولوجى) وتحليل الآيات باعتبارها تجارب حية فى الشعور الفردى والجماعى. فالآية خطاب موجه إلى الشعور تجد ما يطابقها فى التجربة الحية، أسباب النزول الجديدة. قراءة القرآن وكأنه أنزل على الشعور الآن بمضامينه الحاضرة فى تجربة العلم والعلماء. وهى تجربة فردية واجتماعية. ومن ثم يظهر الواقع الاجتماعى من خلال التجربة المشتركة كنوع من الواقعية الجديدة أو التى تطابق معانى النصوص. فالنص تجربة حية بعد التدوين. والتجربة نص حى قبل التدوين. الواقع المادى الذى تبدأ منه الوضعية الاجتماعية والمادية التاريخية "بين قوسين". يرفعان فقط ساعة الممارسة وفعل العلم، ويظلان أثناء التعلم والحصول على العلم. المنهج الظاهرياتى يصف العلم باعتباره ماهية فى الشعور، وماهية مستقلة فى "أنطولوجيا المناطق" أو "المناطق الأنطولوجية" كنوع من "الأنماط المثالية"، أو

(1) Husserl: Logique Formelle et Logique Transcendentale, PUF, Paris, 1957, pp.27-29

"النمـاذج" والتـى يرمـز إليهـا "الله" باعتبـاره "عالمـاً". ثـم يـأتى "الإيضاح"، القاعدة الثالثة للمنهج الظاهرياتى، بعد "تعليـق الحكـم" القاعـدة الأولـى، ثـم "التكـوين" القاعـدة الثانيـة، لتوضـح تـشابه الماهيات وتداخلها عـوداً إلـى قاعـدة الوضـوح والتميـز فـى المـنهج الديكارتى[٦].

ونظراً لأن "العلم" الآن أصبح جـزءاً مـن الوافـد الغربـى، بـل إن الحـضارة الغربيـة قـدمت نفـسها علـى أنهـا حـضارة العقـل والعلـم، والإنسان والتاريخ، فرض المنهج المقارن نفسـه من أجل عقـد حـوار ثقافى بين مفهوم العلم الموروث مـن القـدماء وتـصور العلـم الوافـد مـن المحـدثين فيمـا يتعلـق بأوجـه التـشابه والاخـتلاف. صـحيح أن مفهوم العلم الموروث يستنبط من نصوص ومنهج تحليـل المـضمون ولكنها نصوص تفهم بالعقل، وترد إلى التجارب الحية. وصـحيح أيـضاً أن تصور العلم الوافد من الغرب الحديث يعتمد على العقل والتجربـة إلا أنه يشارك مفهوم العلم الموروث فى اعتماده أيضاً علـى العقـل والتجربة. فهنـاك مقـاييس مـشتركة بـين المـوروث والوافـد يـسمح بالمقارنــة بينهمــا خاصــة وأن الباحــث العربــى الآن يعــيش بــين ثقافتين، وافدة وموروثة. ومازال ينقل عن القدماء أو المحـدثين منـذ عـصر النهـضة دون أن يوحـد بينهمـا فـى وحـدة عـضوية كمـا فعـل الفلاسفة مع اليونان، واكتفى بقراءة أحدهما فى الآخـر علـى نحـو جزئى انتقائى.

٢- فعـــل العلـــم.

"العلم" من الموضوعات الرئيـسية فـى القـرآن الكـريم[٧]. ذكـر فى الصيغة الفعلية أكثر مما ذكـر فـى الـصيغة الاسـمية، ممـا يـدل على أن العلم فعل وليس جوهراً، حركة وليس ثباتاً، صيرورة ولـيس وجـوداً[٨]. العلـم فعـل العـالم الـذى يـدرك المعلـوم، ولـيس العلـم اللدنى المعطى سلفاً. العلم مكتسب بجهد العـالم وبتوجيهـه نحـو

---

(1) Hassan Hanafi: L'Exégèse de la Phénoménologie l'etat actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène réligieux, Le Caire, Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1977, pp.71-74.

(٧) ذكر لفظ العلم فى القرآن ٧٧٩ مرة.

(٨) الصيغة الفعلية (٤٧٤)، الصيغة الاسمية (٣٠٥) أى مرة ونصف.

المعلوم. العلم جهد ومعاناة ومقاومة للأهـواء ورغبـة فـى التـصديق وإيجاد البرهان.

وتتعـدد الـصيغ الفعليـة للفـظ "علـم" أكثـر ممـا تتعـدد الـصيغ الاسـمية[٩]. أكبرهـا "يعلـم"، والفاعـل الله أولاً والإنـسان ثانيـاً. ثـم "يعلمون" وكلها للإنسان كفاعل، ثم "تعلمون" وكلها أيـضاً للإنـسان كفاعـل. فـالعلم فعـل إنـسانى حاضـر للفـرد وللجماعـة الغائبـة أو المخاطبة. وهو أيضاً فعل أمر، نداء للفعل وطلب له[١٠].

وتتعدد الصيغ الفعلية عن طريق زمن الفعل الحاضـر والماضـى والمستقبل طبقاً لأبعاد الزمن الثلاثة. وأكثـر الاسـتعمالات المـضارع ثم الماضى ثم المستقبل. العلم فعل حاضـر متـصل، حركـة دائبـة، تفاعل بين العالم والمعلـوم ولـيس علمـاً ماضـياً تحجـر وتحـول إلـى تراث منقـول. العلـم إبـداع حاضـر ولـيس نقـلاً ماضـياً، منبـع متجـدد وليس بحيرة يتراكم فيها الماء، من المنبع إلى المصب[١١].

وتتعدد أشكال تصريف لفـظ "علـم" طبقـاً للمـتكلم والمخاطـب والغائـب، والمفـرد والجمـع وطبقـاً للـضمائر المتـصلة كمفعـول بـه. وأكثـر الـصيغ فـى الغائـب ثـم المخاطـب وأقلهـا المـتكلم. فـالعلم مستقل عن المتكلم والمخاطب، عن مجرد التراسـل بـين المـتكلم والسامع. العلم فعل العالم[١٢].

ويأتى لفظ "علم" متعدياً بالشدة على اللام فى صيغة "علّـم" ممـا يـدل علـى وجـود معلـم، بالإضـافة إلـى الـتعلم الـذاتى وهـو الأغلب[١٣]. والغالب مضافاً إلـى الـضمير أى إلـى المـتعلم، الفـرد أو الجماعـة. وأحيانـاً يـضاف إلـى الفعـل لام التوكيـد مثـل "لـيعْلَمَن"، "لـتعْلَمُن"، "ولنُعَلّمَـه" زيـادة فـى التأكيـد علـى ضـرورة العلـم[١٤]. وأحياناً يظهر فعل "علم" فى صيغة المبنى للمجهـول بـصرف النظـر عـن الفاعـل، مـرة فـى صـيغة المخاطـب المفـرد، ومـرة المخاطـب

---

(٩) الصيغ الفعلية (٥٨)، الصيغ الاسمية (٢٠) أى مرتان ونصف تقريباً.
(١٠) يعلم (٩٣)، يعلمون (٨٥)، تعلمون (٥٦)، اعلموا (٢٧).
(١١) المضارع (٣٢٤)، الماضى (٥٨)، المستقبل (١٠).
(١٢) الغائب (٢٥٦)، المخاطب (١٠١)، المتكلم (٣١).
(١٣) "علم" (٣٨٤)، "علّم" (٤١).
(١٤) ليعلمن (٤)، لتعلمن (٢)، ولنعلمه (١).

الجمع، ومرة المتكلم الجمع(١٥).

وطالما أن العلم هو فعل التعلم فإنه يزيد وينقص، يشتد ويضعف، يسرع ويبطئ. لذلك ظهرت صيغة أفعل التفصيل "أعلم" مما يدل على التفاضل فى العلم والسبق فيه(١٦). وفى تحليل صيغة "يعلمون" يظهر النفى أى عدم علم الإنسان أو تجاهله وليس جهله. يغلب النفى على الإثبات. ويكون النفى فى صيغة مطلقة "لا يعلمون" أو فى صيغة نسبية "أكثرهم" أو "أكثر الناس"(١٧).

٣- علم العلم.

وفى الصيغ الاسمية تتصدر صيغة "علِم" أكثر من العالم، وعلاّم أكثر من عليم، ثم "العلم" المستقل عن العالم مضافاً إلى الضمائر، الغائب المذكر والمؤنث، والغائب الجمع والمتكلم، ثم العالم المفرد والجمع، ثم المعلوم(١٨).

والعلم بالرغم من أنه يأتى بعد العالم إلا أنه مستقل عن العالم والمعلوم. له بنيته الداخلية. هو جوهر فى غالبية استعمالاته، ولا يضاف إلى الضمائر إلا فى أقل القليل، ضمير الغائب المفرد المذكر أو المؤنث أو ضمير الغائب الجمع المذكر أو ضمير المتكلم. فالغائب أكثر من المتكلم ولا يوجد مخاطب. والهاء المذكر أو المؤنث تعود على المعلوم. والتواضع يتطلب إضافة العلم إلى المتكلم(١٩).

وفى استعمال العلم كجوهر مستقل يبدو الله نموذج العلم فى مقابل الجهل أو غير العلم أو اللاعلم. ثم يتلوه الذين "أوتوا

---

(١٥) المبنى للمجهول عُلّمتَ، عُلّمتُم، عُلّمنا.

(١٦) "أعلم" (٤٩).

(١٧) يعلمون (٨٥)، النفى (٤٤)، الإثبات (٤١)، النفى المطلق، أكثر الناس (١٦)، أكثرهم (١٤)، أكثر الناس (١١).

(١٨) عليم (١٦٢)، العلم (١٠٥)، العالم (٢٠)، المعلوم (١٤). وبالتفصيل عليم (١٦٢)، عالم (١٣)، علام (٤٠)، عالمين (٤)، علماء (٢). والعلم (٩٤)، علمه (٥)، علمها (٤)، علمهم (١)، علمى (١).

(١٩) العلم (٩٤)، علمه (٥)، علمها (٤)، علمهم (١)، علمى (١).

العلم" أو "أولوا العلم" أو "ذو العلم". فالعلماء ليسوا فقط ورثة الأنبياء بل إنهم هم الذين يحققون نموذج الله – العلم فى الإنسان – العلم. ومنهم "الراسخون فى العلم" فى مقابل أهل الجدل والاختلاف والفرقة فى العلم. ويوضع العلم فى مقابل الهوى والظن والنسيان. ويكون موضوع العلم هو الكتاب أو التاريخ أو الساعة أو الملأ الأعلى أو الغيب. وهو علم اليقين الذى لاشك فيه، ومقرون بالحكم جمعاً بين النظر والعمل، ومضاف إلى الجسم جمعاً بين القوة النظرية والقوة العملية[٢٠].

وفى تحليل معانى اسم "العلم" تتراوح بين سبعة حقول دلالية.

أ- الله نموذج العلم المطلق الذى يفيض على العلم الإنسانى. الله وحده هو العالم والإنسان هو المتعلم، ما يستطيع تعلمه فيما ينفعه وليست أموراً نظرية خالصة مثل "الروح" الذى يظل خاصاً بالعلم الإلهى[٢١]. الله وحده عالم الغيب والذى يطلع عليه البشر إذا شاء. وهو دافع للإنسان على المزيد من العلم والبحث والاستقصاء[٢٢]. هو وحده العالم بالتاريخ، الحاضر فى الزمان، الماضى والحاضر والمستقبل والإنسان لا يعلمه إلا بالرواية[٢٣]. علم الله هو العلم المطلق الشامل فى حين أن علم العلماء علم نسبى محدود. وهذا ليس إقلالاً من شأن العالم بل تأكيداً على تقدم العلم وترقى العلماء والرغبة فى مزيد من العلم والشوق إليه[٢٤].

---

(٢٠) الله (٣١)، اللاعلم (٢٢)، أوتوا العلم (٩)، أولوا العلم، ذو علم (١)، الراسخون فى العلم (٢)، الهوى (٤)، الظن (٣)، النسيان (٢)، الشك، اليقين (١)، علم الكتاب، علم الساعة (٤)، الحكم والعلم (٤)، علم التاريخ (٢)، علم الغيب، الملأ الأعلى (٢)، الرحمة والعلم (١).

(٢١) ﴿**قالوا سبحانك، لا علم لنا إلا ما علمتنا**﴾ (٣٢:٢)، ﴿**قل الروح من أمر ربى، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً**﴾ (٨٥:١٧)، ﴿**ما لهم به من علم ولا لآبائهم**﴾ (٥:١٨)، ﴿**ذلك مبلغهم من العلم**﴾ (٣٠:٥٣)، ﴿**قال وما علمى بما كانوا يعملون**﴾ (١١٢:٢٦)،

(٢٢) ﴿**قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب**﴾ (١٠٩:٥).

(٢٣) ﴿**فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين**﴾ (٧:٧).

(٢٤) ﴿**نرفع درجات من نشاء، وفوق كل ذى علم عليم**﴾ (٧٦:١٢)، ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾ (١١:٥٨)، ﴿**وقل رب زدنى**

وهو الذى يعطى الوحى ويرسل الأنبياء وينزل الكتب ويؤتى الأنبياء بعضاً منه على نحو قبلى. اختارهم الله عن علم. وهو العلم المنزل الذى يجمع بين النظر والعمل، بين الفكر والسلوك، بين العدل والرحمة. وعلم الله يقتضى الاستجابة، فهو اقتضاء فعل، علم يتحقق(٢٥).

ب- والراسخون فى العلم هم الذين يرثون العلم الإلهى ويعلنون عنه، ويجدون البراهين على صدقه(٢٦). وأولوا العلم هم الذين يشهدون على الحق مع الله والملائكة على الله نموذج العلم، ووحدانيته أى وحدة العلم(٢٧). وأحياناً "ذو العلم" عندما يكون متلقياً للعلم مبلغاً له وناقلاً إياه(٢٨). وهم الذين "أوتوا العلم" عندما يتحققون من صدق ما أوتوه يوم القيامة فى نهاية التاريخ. وهم الذين يعرفون صدقه ويطيعونه ويحذرون الناس من الجهل به وعصيانه(٢٩). وهو علم فى الصدور أى علم شعورى. يؤدى إلى الإيمان والتصديق(٣٠).

علماً﴾ (١١٤:٢٠)، ﴿**وسع ربى كل شىء علما أفلا تذكرون**﴾ (٨٠:٦)، (٨٩:٧)، (٩٨:٢٠)، (٧:٤٠)، ﴿**حتى إذا جاءوا وقال أكذبتم بآياتى ولم تحيطوا بها علماً**﴾ (٨٤:٢٧)، (١٢:٦٥)، ﴿**يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم، ولا يحيطون به علما**﴾ (١١٠:٢٠)، (٢٥٥:٢)، ﴿**يا أبت إنى قد جاءنى من العلم ما لم يأتك**﴾ (٤٣:١٩)، ﴿**وأوتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين**﴾ (٤٢:٢٧)، ﴿**قال إنما أوتيته على علم عندى**﴾ (٧٨:٢٨)، ﴿**ولقد اخترناهم على علم على العالمين**﴾ (٣٢:٤٤)، ﴿**قال إنما العلم عند الله وأبلغكم ما أرسلت به**﴾ (٢٣:٤٦)، ﴿**قل إنما العلم عند الله وإنما أنا نذير مبين**﴾ (٢٦:٦٧)، ﴿**ولما بلغ أشده آتيناه حكماً وعلماً**﴾ (٢٢:٢)، ﴿**وعلمناه من لدنا علما**﴾ (٦٥:١٨)، ﴿**ولقد آتينا داود وسليمان علما**﴾ (١٥:٢٧)، ﴿**ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء**﴾ (٢٥٥:٢).

(٢٥) ﴿**فإن لم يستجيبوا لك فاعلموا إنما أنزل بعلم الله**﴾ (١٤:٢١).

(٢٦) ﴿**والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا**﴾ (٧:٣)، (١٦٢:٤).

(٢٧) ﴿**شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط**﴾ (١٨:٣).

(٢٨) ﴿**وإنه لذو علم لما علمناه**﴾ (٦٨:١٢).

(٢٩) ﴿**قال الذين أوتوا العلم إن الخزى اليوم والسوء على الكافرين**﴾ (٢٧:١٦)، ﴿**وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به**﴾ (٥٤:٢٢)، ﴿**إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للأذقان سجداً**﴾ (١٠٧:١٧)، ﴿**ويرى الذين أوتوا العلم الذى أنزل إليك من ربك هو الحق**﴾ (٦:٣٤)، ﴿**وقال الذين أوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير**﴾ (٨٠:٢٨).

(٣٠) ﴿**بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم**﴾ (٤٩:٢٩)، ﴿**وقال الذين**

جـ- وضده الجهل، وإصدار الأحكام بغير علـم مثـل نـسبة بنـين وبنات إلى الله. وهو منزه عن التشبيه أو عبادة صنم لا سـلطان لـه أو وثن لا قوة له، وسب الله أى الكفر بالعلم وتجاوزاً لـه(٣١). والجهـل كذب يؤدى إلى الضلال لأنـه قـول بغيـر علـم. وهـو وزر يـؤدى إلـى عبادة وهم. والقول لا يكون إلا عن علـم وإلا كـان قـولاً أهوجـاً، لهـو الحديث. القول لا يكون إلا عن علم(٣٢). والعلـم بيـان وإعـلان ولـيس تكتماً أو إخفاء(٣٣). أما النسيان فطبيعى فى الإنسان وهو فى أرذل العمر. فالعلم تذكر والجهل نسيان كما صرح أفلاطون(٣٤).

ولا يكون الإيمان إلا عـن علـم، ولا يكـون عـن جهـل حتـى ولـو أدى ذلـك إلـى عـصيان الوالـدين. ولا يكـون العلـم إلا مـع الاعتـراف بالجميل والشكر للـنعم والأرزاق(٣٥). والعلـم نوعـان: قبلـى مـن الله وبعـدى مـن الإنـسان، نقـل وعقـل، عطـاء واكتـساب، إلهـام وتحصيل(٣٦). والجهل يؤدى إلى خطأ فى السلوك(٣٧).

د- والعلم ضد الهوى. العلم موضوعى ثابت دائم أصيل، والهوى انفعـال متغيـر وطـارئ. الله لـيس الهـوى بـل الحـق. والهـوى لـيس العلم. ويؤدى إلى الضلال(٣٨).

أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم فى كتاب الله﴾ (٥٦:٣٠)، ﴿**حتـى إذا خرجـوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفا**﴾ (١٦:٤٧).

(٣١) ﴿**وخلقوا له بنـين وبنـات بغيـر علـم**﴾ (١٠٠:٦)، ﴿**فيـسبوا الله عـدواً بغيـر علم**﴾ (١٠٨:٦).

(٣٢) ﴿**فمـن أظلـم ممـن افتـرى علـى الله كـذباً ليـضل النـاس بغيـر علـم**﴾ (١٤٤:٦)، ﴿**ومن أوزار الذين يضلونهم بغيـر علـم**﴾ (٢٥:١٦)، ﴿**ويعبـدون مـن دون الله ما لم ينزل به سلطاناً وما ليس لهم بـه مـن علـم**﴾ (٧١:٢٢)، ﴿**إذ تلقونه بألـسنتكم وتقولـون بـأفواهكم مـا لـيس لكـم بـه علـم**﴾ (١٥:٢٤)، ﴿**ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليـضل عـن سـبيل الله بغيـر علـم**﴾ (٦:٣١).

(٣٣) ﴿**قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا**﴾ (١٤٨:٦).

(٣٤) ﴿**ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكى لا يعلم بعـد علـم شـيئاً**﴾ (٧٠:١٦)، (٥:٢٢).

(٣٥) ﴿**وإن جاهداك أن تشرك بى ما ليس لك بـه علـم فـلا تطعهمـا**﴾ (٨:٢٩)، (١٥:٣١)، ﴿**تدعوننى لأكفر بالله وأشرك بما ليس لى به علم**﴾ (٤٢:٤٠)، ﴿**ثم إذا خولناه منا قال إنما أوتيته على علم عندى**﴾ (٤٩:٣٩).

(٣٦) ﴿**فلما جاءهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم**﴾ (٨٣:٤٠).

(٣٧) ﴿**أن تَطَئُوهُم فتصيبكم منهم معرَّة بغير علم**﴾ (٢٥:٤٨).

(٣٨) ﴿**ولئن اتبعت أهواءهم بعـد الـذى جـاءك مـن العلـم**﴾ (١٢٠:٢)، (١٤٥:٢)،

والعلم ضد الظن. العلم يقين، والظن شك. والظن ليس هو الاحتمال. فالاحتمال علم بلا دليل. عيب الظن هو إصدار حكم يقينى فيه. وهو أيضاً الخرص. العلم هو البرهان. والتحدى بالعلم هو التحدى بالبرهان من أجل التصديق بالعلم. والعلم مثل الإيمان. لا إيمان بلا تصديق ولا علم بلا تصديق(٣٩).

هـ- ومن مظاهر الاختلاف فى العلم المحاجة والجدال وليس البرهان. وإذا كان الحجاج يمكن فهمه بعد العلم فإنه لا يمكن قبوله عن جهل بموضوعه(٤٠). العلم يوحد ولا يفرق، يقرب ولا يبعد. يعطى نموذجاً للاتفاق بين المشارب والآراء بعيداً عن الأهواء والانفعالات. الوحدة عدل، والتشتت بغى. التوحد تفاهم، والتفرق صراع قوى(٤١).

و- والعلم هو العلم العملى وليس العلم النظرى، العلم المتوجه نحو العمل وليس النظرى الخالص. وهو ما وضح فى علم أصول الفقه، عند الشاطبى فى "الموافقات". فكل مسألة نظرية لا ينتج عنها أثر عملى فهى خارجة عن العلم، "عارية" عنه. العلم إجابة على سؤال، والسؤال عن موضوع عملى كما هو الحال فى "أسباب النزول"(٤٢). قد يكون للأشياء ظاهر وباطن، وقد تكون الأحكام على الخير والشر نسبية فى الزمان. قد يكون الخير شراً والشر خيراً فى الإدراك(٤٣). والعلم فى حاجة إلى تأويل وفهم

(٣٧:١٣)، ﴿**بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم**﴾ (٢٩:٣٠)، ﴿**أفرأيت من اتخذ الله هواه وأضله الله على علم**﴾ (٢٣:٤٥)، ﴿**وإن كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم**﴾ (١١٩:٦).

(٣٩) ﴿**ما لهم به من علم إلا اتباع الظن**﴾ (١٥٧:٤)، (٢٤:٤٥)، (٢٨:٣٥)، ﴿**ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون**﴾ (٢٠:٤٣)، ﴿**نبئونى بعلم إن كنتم صادقين**﴾ (١٤٣:٦)، ﴿**كلا لو تعلمون علم اليقين، لترون الجحيم**﴾ (٥:١٠٢).

(٤٠) ﴿**فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به من علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم**﴾ (٦١:٣)، (٩٣:١٠)، ﴿**ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم**﴾ (٣:٢٢)، (٨:٢٢)، (٢٠:٣١).

(٤١) ﴿**وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم**﴾ (١٩:٣)، (١٤:٤٢)، (١٧:٤٥).

(٤٢) انظر دراستنا "ما السؤال؟"، هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربى المعاصر، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨، ص٧-٣٠.

(٤٣) ﴿**إنه عمل غير صالح فلا تسألنى ما ليس لك به علم**﴾ (٤٦:١١)،

وجهد إنسانى[٤٤].

والعلم ضد السفه الذى يؤدى إلى قتل الأولاد. فالعلم نظر يتبعه عمل. وإذا كان العلم يؤدى إلى السلوك القويم فإن السفه يؤدى إلى الضلال العملى مثل قتل النفس[٤٥].

ز- والعلم والجسم قوتان نظرية وعملية، معنوية ومادية. وهما شرطان لاصطفاء النبى[٤٦]. والعلم والحكم صنوان، فالعلم نظر، والحكم عمل[٤٧]. وفى نفس الوقت العلم والرحمة قرينان. فلا يعنى العلم القسوة[٤٨].

٤- علم العالم.

وتتراوح الصيغ الاسمية بين العلم والعالم والمعلوم. والعالم أكثر من العلم، فلا علم بلا علماء. والله لا ينزع العلم انتزاعاً إنما ينزعه بقبض العلماء كما هو معروف من الحديث المشهور[٤٩]. والعالم مفرد أكثر منه جماعة[٥٠]. فالعلم جهد فردى[٥١]. ولما كان "الله" هو العالم - النموذج ظهرت صيغ التنزيه مثل "عليم" "علام".

وفى الصيغ الفعلية يبدو العالم الإنسانى أكثر استعمالاً من العالم الإلهى. والرسول هو الأقل[٥٢]. فى حين أن استعمال صيغة "يعلم" وهو أكثر الأفعال تردداً. الله كعالم أكثر استعمالاً من

(٤٧:١١)، ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾ (٣٦:١٧).

(٤٤) ﴿**بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله**﴾ (٣٩:١٠).

(٤٥) ﴿**لقد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم**﴾ (١٤٠:٦).

(٤٦) ﴿**قال إن الله اصطفاه عليكم، وزاده بسطة فى العلم والجسم**﴾ (١٤٧:٢١).

(٤٧) ﴿**ولما بلغ أشده آتيناه حكماً وعلماً**﴾ (٢٢:١٢)، ﴿**ولوطاً آتيناه حكماً وعلماً**﴾ (٧٤:٢١)، ﴿**ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكماً وعلماً**﴾ (٧٩:٢١)، ﴿**ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً**﴾ (١٤:٢٨).

(٤٨) ﴿**ربنا وسعت كل شىء رحمة وعلماً**﴾ (٧:٤٠).

(٤٩) صيغ العالم (١٦٦)، صيغ العلم (١٠٥)، صيغ المعلوم (١٤).

(٥٠) عالم (١٣)، عالمين (٤)، علماء (٢)، العالمون (١).

(٥١) عليم (١٦٢)، علام (٤).

(٥٢) الصيغة الفعلية (٤٧٤)، للإنسان (٢٦٢)، لله (١٩٧)، للرسول (١٥).

الإنسان كعالم[٥٣]. وفى أقل الحالات يذكر "العليم" دون أن يقرن بالحكمة أو السمع[٥٤].

وكما أن فعل "يعلم" معظمه لله فإن فعل "يعلمون" كله للإنسان لأن أكثر من نصف استعمالاته فى صيغة النفى "لا يعلمون" وليس يجهلون لأن نفى العلم أخف من إثبات الجهل. نفى العلم يمكن أن يتحول إلى إثبات العلم، فهو نفى طارئ فى حين أن إثبات الجهل نفى مبدئى للعلم، وإثبات أصلى للجهل[٥٥].

وفى تحليل صيغة الفعل "علم" من حيث الفاعل أى العالم، العالم الإنسانى أكثر استعمالاً من العالم الإلهى[٥٦]. وأكثر الصيغ استعمالاً الغائب والجمع "يَعلمون" قبل المفرد "يَعلم" ثم المخاطب. الجمع قبل المفرد وأقلها المتكلم. فالعلماء هم جماعة الغائبين ثم جماعة المخاطبين ثم جماعة المتكلمين[٥٧]. ويتردد المضارع أكثر من الماضى لأن جماعة العلماء دائماً باستمرار. ولا يذكر من أسماء العلماء إلا كل أناس أو المستنبطون والكفار والظالمون وفرعون[٥٨]. ثم يذكر الرسول كفاعل باسمه أو بفعل الأمر أو المخاطب[٥٩]. كما تذكر النفس كعالم[٦٠]. وتشخص الجنة كعالم بمن يأتيها[٦١].

ويظهر الله كفاعل فى صيغة المضارع "يعلم" وفى الزمن الحاضر أكثر من صيغة الماضى لأن فعل "العلم" الإلهى مازال متصلاً. وتقل صيغ المخاطب والمتكلم. ويقل للغاية الله كفاعل صريح. والله هو أعلم ولا يظهر فعل التفصيل إلا لله[٦٢].

---

(٥٣) علم (٩٣)، الله (٨٠)، الإنسان (١٣).
(٥٤) ﴿**ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليماً**﴾ (٤:٧٠).
(٥٥) يعلم ٩٣ (٨٠ لله، ١٣ للإنسان)، يعلمون ٨٥ للإنسان (نفى ٤٤، إثبات ٤١).
(٥٦) أفعال العلم (٤٧٤)، العالم الإنسانى (٢٧٧)، العالم الإلهى (١٩٧).
(٥٧) المخاطب (٩٧)، الغائب (١٥٦)، المتكلم (٣).
(٥٨) كل أناس (٢) كل (١)، الذين يستنبطونه، الكفار، الذين ظلموا، فرعون (١).
(٥٩) اعلم (١)، تعلم (٤)، الرسول (٣).
(٦٠) النفس (٣).
(٦١) الجنة (١).
(٦٢) يعلم (٨٧)، تعلم (١٢)، علم، علمنا (٤)، الله (٥)، أعلم (٤٩).

وفى صيغة العلم، يقرن العلم بالحكمة فى صيغة "عليم حكيم" للدلالة على العلم الحكيم أو الحكمة العالمة، ثم بالسمع فى "سميع عليم" للدلالة على أن العلم تجريبى عن طريق الحواس طبقاً لأولوية السمع على البصر وكما وضح فى نظرة العلم فى "أصول الدين"[٦٣]. ثم يوصف العلم بالوسع فى واسع عليم دليلاً على الإحاطة. وهو العزيز العليم إذ يعطى العلم العزة والتعالى. وهو شاكر عليم. فالعلم يستوجب الشكر حتى ولو كان شكر الله لنفسه. وقد يكون بمفرده مستقلاً عن أية صيغة أخرى، العلم النظرى الخالص. وهو عليم خبير للدلالة على أن العلم خبرة وليس علماً مجرداً. وهو مرتبط بالقدرة لبيان ارتباط العلم النظرى بالعلم العملى، والعقل بالإرادة. وهو مرتبط بالخلق أى بالكون ارتباط الفكر بالوجود. وهو العلم المحفوظ المدون وليس الشفاهى المعرض للتحريف والتبديل. والسحر نوع من العلم الظاهر الذى يقوم على خداع الحواس. فهذه سبعة قرانات:

أ- يقرن العليم بالحكيم لبيان اتحاد العلم بالحكمة، فالعلم دون حكمة كما يقرر الغزالى بإنكاره السببية يطعن فى العناية كما فعل فى "تهافت الفلاسفة". ومن ثم أتت ضرورة قرن الحكمة بالعلم لإثبات السببية حتى يطمئن الإنسان للعيش فى العالم كما أراد ابن رشد فى "تهافت التهافت". وقد تختلف الأولوية بين "عليم حكيم" و"حكيم عليم" على التبادل.

ومن مظاهر الحكمة تعليم الملائكة ما لم يكونوا يعلمون فى حين أن للبشر علمين، علم نقلى وعلم عقلى، وحى وفطرة، والتوبة، ورفع الدرجات لمن يشاء، والخلود فى الجنة، والجزاء والغنى من فضل الله، وفرائض الله، ومعرفة حدوده، والرسول، والعذاب، والمغفرة، واللطف، والحشر، وأحكام الآيات وبيانها، والقرآن[٦٤]. والله أيضاً عليم حكيم مع الخائنين[٦٥].

---

(٦٣) عليم حكيم (٣٥)، سميع عليم (٣١)، واسع عليم (٧)، العزيز العليم (٦)، عليم (٦)، عليم خبير (٤)، عليم قدير (٥)، الخلاق العليم (٢)، حفيظ عليم (١)، ساحر عليم (٥)، واسع عليم (١).

(٦٤) ﴿**قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم**﴾ (٢:٣٢)، ﴿**ويتوب عليكم والله عليم حكيم**﴾ (٤:٢٦)، ﴿**نرفع درجات من نشاء إن ربك**

ب- ثم يقرن العليم بالسميع لبيان انفتاح العلم الإلهى على الحواس، وأنه لا تعارض بين القبلى والبعدى، بين العقلى والحسى كما تصور كانط. فالله يسمع الدعاء ويتقبله. وهو الذى يستجيب لدعاء المظلومين المضطهدين، ويسمع همس الذين يبدلون كلامه. ويسمع نوايا البر والتقوى والصلح بين الناس دون الحلف باسمه. ويسمع عزم الطلاق، والقتال فى سبيل الله. فالله يسمع الأفعال والأقوال، والكفر بالطاغوت، والإيمان بالله والاستمساك بالعروة الوثقى لا انفصام لها، والذرية المتتالية، وعبادة من لا يضر ولا ينفع، وما يسكن فى الليل والنهار والظواهر الطبيعية، لا يبدل كلماته أحد، والاستعاذة من الشيطان، والاستعاذة بالله، وبلاء المسلمين بلاء حسناً، وليحيا من حيا على بينة، والتوكل على الله وعلى الباغى تدور الدوائر، والصلاة سكن على التائبين. والعزة لله. وهو الذى يصرف كيد الكافرين. وهو الذى يعلم القول فى السماء والأرض، ويزكى من يشاء، وخير للنساء أن يستعففن، وتحديد الآجال والرزق(٦٦).

حكيم عليم﴾ (٨٣:٦)، ﴿**خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم﴾** (١٢٨:٦)، ﴿**سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم﴾** (١٣٩:٦)، ﴿**ويتوب الله على من يشاء والله عليم حكيم﴾** (١٥:٩)، ﴿**فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء الله إن الله عليم حكيم﴾** (٢٨:٩)، ﴿**فريضة من الله والله عليم حكيم﴾** (٦٠:٩)، ﴿**وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله ورسوله والله عليم حكيم﴾** (٩٧:٩)، ﴿**إما يعذبهم وإما يتوب عليهم والله عليم حكيم﴾** (١٠٦:٩)، ﴿**ألا أن تقطع قلوبهم والله عليم حكيم﴾** (١١٠:٩)، ﴿**إن ربك عليم حكيم﴾** (٦:١٢)، ﴿**عسى الله أن يأتينى بهم جميعاً إنه هو العليم الحكيم﴾** (٨٣:١٢)، ﴿**إن ربى لطيف لما يشاء إنه هو العليم الحكيم﴾** (١٠٠:١٢)، ﴿**وإن ربك هو يحشرهم إنه حكيم عليم﴾** (٢٥:١٥)، ﴿**ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم﴾** (٥٢:٢٢)، ﴿**ويبين الله لكم الآيات والله عليم حكيم﴾** (١٨:٢٤)، (٥٨:٢٤)، (٥٩:٢٤)، ﴿**وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم﴾** (٦:٢٧).

(٦٥) ﴿**فقد خانوا الله من قبل فأمكن منهم والله عليم حكيم﴾** (٧١:٨).

(٦٦) ﴿**ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم﴾** (١٢٧:٢)، ﴿**فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم﴾** (١٣٧:٢)، ﴿**فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم﴾** (١٨١:٢)، ﴿**ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم، أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله واسع عليم﴾** (٢٢٤:٢)، ﴿**وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم﴾** (٢٢٧:٢)، ﴿**وقاتلوا فى سبيل الله واتقوا إن الله سميع عليم﴾** (٢٢٤:٢)، ﴿**فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾** (٢٥٦:٢)، ﴿**ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم﴾** (٣٤:٣)، ﴿**فتقبل منى إنك أنت السميع العليم﴾** (٣٥:٣)، ﴿**تبوئ**

وهو علم عن خبرة وليس فقط عن طريق السمع بل من مجمل الحواس، موت الإنسان وتقواه ومعرفته، والإصلاح بين الزوجين، كل ذلك يتم عن خبرة. فالعلم عقل وواقع، قبلى وبعدى، إلهى ولكن تم تصديقه فى التجربة الإنسانية(٦٧).

جـ- وعلم الله شامل محيط بكل شىء فى صيغة "واسع عليم" وجوده علمه. يؤتى ملكه من يشاء لأن علمه يسع كل شىء، ويضاعف الأجر لمن يشاء فلا حد لرحمته، ومغفرته وفضله مثل علمه. بل إن من مظاهر سعة العلم إغناء الفقير وإفقار الغنى تحقيقاً للمساواة والعدل الاجتماعى(٦٨). وهو الفتاح العليم ضد

المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم﴾ (١٢١:٣)، **﴿قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضراً ولا نفعاً والله هو السميع العليم﴾** (٧٦:٥)، **﴿وله ما سكن فى الليل والنهار وهو السميع العليم﴾** (١٣:٦)، **﴿لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم﴾** (١١٥:٦)، **﴿وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم﴾** (٢٠٠:٧)، **﴿وليبلى المؤمنين منه بلاء حسناً إن الله سميع عليم﴾** (١٧:٨)، **﴿ويحيى من حى عن بينة وإن الله لسميع عليم﴾** (٤٢:٨)، **﴿وتوكل على الله إنه هو السميع العليم﴾** (٦١:٨)، **﴿عليهم دائرة السوء والله سميع عليم﴾** (٩٨:٩)، **﴿إن صلاتك سكن لهم والله سميع عليم﴾** (١٠٣:٩)، **﴿إن العزة لله جميعاً وهو السميع العليم﴾** (٦٥:١٠)، **﴿فصرف عنه كيدهن إنه هو السميع العليم﴾** (٣٤:١٢)، **﴿وهو الذى يعلم القول فى السماء والأرض وهو السميع العليم﴾** (٤:٢١)، **﴿ولكن الله يزكى من يشاء، والله سميع عليم﴾** (٢١:٢٤)، **﴿وإن يستعففن خير لهن والله سميع عليم﴾** (٦٠:٢٤)، **﴿إنه هو السميع العليم﴾** (٢٢٠:٢٦)، **﴿فإن أجل الله آت وهو السميع العليم﴾** (٥:٢٩)، **﴿الله يرزقها وإياكم وهو السميع العليم﴾** (٦٠:٢٩)، **﴿فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم﴾** (٣٦:٤١)، **﴿ورحمة من ربك إنه هو السميع العليم﴾** (٦:٤٤)، **﴿واتقوا الله إن الله سميع عليم﴾** (١:٤٩)، **﴿وكان الله سميعاً عليماً﴾** (١٤٨:٤).

(٦٧) **﴿وما تدرى نفس بأى أرض تموت إن الله عليم خبير﴾** (٣٤:٣١)، **﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾** (١٣:٤٩)، **﴿قال من أنباك هذا قال نبأنى العليم الخبير﴾** (٣:٦٦)، **﴿إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً﴾** (٣٥:٤).

(٦٨) **﴿فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم﴾** (١١٥:٢)، **﴿والله يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم﴾** (٢٤٧:٢)، **﴿والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم﴾** (٢٦١:٢)، **﴿والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليم﴾** (١٦٨:٢)، **﴿قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم﴾** (٧٣:٣)، (٥٤:٥)، **﴿نرفع درجات من نشاء، وفوق كل ذى علم عليم﴾** (٧٦:١٢)، **﴿إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم﴾** (٣٢:٢٤).

الانغلاق والانطواء والقطعية والثبات(٦٩).

د- وهو عليم حفيظ. علمه ثابت لا يضيع مثل علم يوسف، علم مدون أقرب إلى قوانين التاريخ والحقائق الإنسانية العامة ضد النسبية والشك واللاأدرية والعدمية(٧٠).

هـ- وهو عليم حليم يأخذ الناس بالحسنى. ومن مظاهر الحلم وصية الله للناس، ورضوانه عليهم بالثواب. يتضمن الحدود والرحمة، العقاب والمغفرة، الشدة واللين(٧١). ويستجيب لأفعال الناس، ويشكر لهم أفعالهم التطوعية. فالطلب لا يعنى الإلزام، والأمر لا يعنى القهر. فالفعل يعبر عن طبيعة، والطبيعة حرة(٧٢).

و- وهو مقرون بالعزة فى "العزيز العليم". وتعنى العزة القضاء العادل والترفع عن الهوى والميل، والسمو المعرفى. يعنى العلم الترفع وليس الخسة، وحسن التقدير وليس التطرف، والتوازن والاعتدال، لا فرق بين الكون والمجتمع، بين العالم والناس. والتنزيل أحد مظاهر العدل. والعطاء المعرفى أحد مظاهر الفضل الإلهى(٧٣).

ز- وهو علم متحقق بالقدرة فى صيغة "عليم قدير". هو قادر على أخذ العلم من صدور العلماء بالنسيان والجهل. والقدرة على الخلق جزء من العلم فى "الخلاق العليم"، الخلق من لا شىء والخلق فى الأرحام(٧٤). ويذكر بمعنى واحد سلبى مقروناً بالسحر،

---

(٦٩) ﴿**قل يجمع بيننا ربنا ثم يفتح بيننا بالحق وهو الفتاح العليم**﴾ (٢٦:٣٤).

(٧٠) ﴿**قال اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم**﴾ (٥٥:١٢).

(٧١) ﴿**وصية من الله والله عليم حليم**﴾ (١٢:٤)، ﴿**ليدخلنهم مدخلاً يرضونه وإن الله لعليم حليم**﴾ (٥٩:٢٢).

(٧٢) ﴿**ومن تطوع خيراً فإن الله شاكر عليم**﴾ (١٥٨:٢).

(٧٣) ﴿**ذلك تقدير العزيز العليم**﴾ (٩٦:٦)، ﴿**إن ربك يقضى بينهم وهو العزيز العليم**﴾ (٧٨:٢٧)، ﴿**والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم**﴾ (٣٨:٣٦)، ﴿**تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم**﴾ (٢:٤٠)، ﴿**وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً ذلك تقدير العزيز العليم**﴾ (١٢:٤١)، ﴿**ليقولن خلقهن العزيز العليم**﴾ (٩:٤٣).

(٧٤) ﴿**لكى لا يعلم بعد علم شيئاً إن الله عليم قدير**﴾ (٧٠:١٦)، ﴿**يخلق ما يشاء وهو العليم القدير**﴾ (٥٤:٣٠)، ﴿**ويجعل من يشاء عقيماً إنه عليم قدير**﴾ (٥٠:٤٢)، ﴿**إنه كان عليماً قديراً**﴾ (٤٤:٣٥)، ﴿**إن ربك هو الخلاق العليم**﴾ (٨٦:١٥)، ﴿**بلى وهو الخلاق العليم**﴾ (٨١:٣٦).

سحر فرعون[٧٥].

٥- علـم المعلـوم.

ولفظ "المعلوم" لفظ قرآنى، مذكراً أكثر منه مؤنثاً، ومفرداً أكثر منه جمعاً، فى صيغة اسم المفعول أكثر منه فى صيغة المبنى للمجهول "يعّلم"[٧٦]. وله سبعة حقول دلالية أكبرها الزمن الذى يتراوح بين اليوم مفرداً أكثر منه جمعاً والأشهر والكتاب[٧٧].

يستعمل لفظ اليوم المعلوم معرفة ونكرة[٧٨]. يضاف إلى اليوم "يوم الوقت المعلوم" أو إلى ميقات "ميقات يوم معلوم" أو إلى الشرب "شرب يوم معلوم"، وهو يوم القيامة، الحد النهائى للزمن بعد الحياة والموت والحياة من جديد[٧٩]. وقد يعنى اليوم فى الدنيا، وقت فعل الشرب، أو فعل العبادة مثل الحج[٨٠]. وقد تعنى مدة الحضارة وزمن الشعب ومرحلة التاريخ فى دورات متعاقبة، فلكل أمة أجل وكتاب مثل الفرد[٨١].

وقد يكون المعلوم هو القدر أو الكم مثل القدر من المياه التى تهبط على الأرض فتهتز وتربو وتنتج من كل زوج بهيج. وتمكث فى باطن الأرض كى تنفجر ينبوعاً. ولكل إنسان فى الأرض رزق معلوم ومقام معلوم. وللفقراء فى أحوال الأغنياء حق معلوم للسائل والمحروم. أما الساحر فإنه "مُعَلّم" مجنون[٨٢].

---

(٧٥) ﴿**وقال فرعون أئتونى بكل ساحر عليم**﴾ (١٠٩:٧)، ﴿**وأرسل فى المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم**﴾ (١١٢:٧)، (٣٧:٢٦)، ﴿**قال الملأ حوله إن هذا الساحر عليم**﴾ (٣٤:٢٦).

(٧٦) معلوم (١١)، معلومات (٢)، معلّم (١).

(٧٧) الزمن (٨)، قدر (٢)، رزق، مقام، حق، إنسان (١)، يوم (٥)،أيام، كتاب، أشهر (١).

(٧٨) يوم الوقت المعلوم (٢)، ميقات يوم معلوم (٢)، شرب يوم معلوم (١).

(٧٩) ﴿**قال إنك من المنظرين،إلى يوم الوقت المعلوم**﴾ (٣٨:١٥)، (٨١:٣٨)، ﴿**فجمع السحرة لميقات يوم معلوم**﴾ (٣٨:٢٦)، ﴿**لمجموعون لميقات يوم معلوم**﴾ (٥٠:٥٦).

(٨٠) ﴿**قال هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم**﴾ (١٥٥:٢٦)، ﴿**الحج أشهر معلومات**﴾ (١٩٧:٢)، ﴿**ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات**﴾ (٢٨:٢٢).

(٨١) ﴿**وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم**﴾ (٤:١٥).

(٨٢) ﴿**وإن ما من شىء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم**﴾ (٢١:١٥)،

وفى تحليل مضمون اسم "عالم" تتوزع المعانى بين حقلين دلاليين فى صيغتين. الأولى "عالم الغيب والشهادة"، والثانية "عالم الغيب" أو "عالم غيب"[٨٣]. والأولى أكثر من الثانية مما يدل على ارتباط الغيب بالشهادة مما دفع المناطقة القدماء لصياغة منطق للاستدلال هو "قياس الغائب على الشاهد" أو "استنباط المجهول من المعلوم" وهو أساس الفكر الدينى والعلمى. الله عالم الغيب والشهادة. وهو اليوم الآخر الذى يجتمع فيه الشاهد بالغائب، غائب اليوم مشاهد غداً، يوم ينفخ فى الصور وتحضر الأعمال[٨٤]. وهو أحد الأوصاف الإلهية، المالك، الكبير المتعال، العزيز الرحيم، فاطر السموات والأرض، الواحد، العزيز الحكيم[٨٥]. أما الغيب وحده دون الشهادة، وهو الأقل استعمالاً، غيب السموات والأرض وهما حسيان أو الغيب وحده فهو من العلم الإلهى[٨٦].

أما باقى الصيغ الاسمية مثل العالمين، والعلماء، فتشير أكثر الاستعمالات إلى علماء البشر وأقلها إلى الله[٨٧]. فالعالمون هم الذين يعقلون الأمثال التى يضربها

﴿**فجعلناه فى قرار مكين إلى قدر معلوم**﴾ (٢٢:٧٧)، ﴿**إلا عباد الله المخلصين، أولئك لهم رزق معلوم**﴾ (٤١:٣٧)، ﴿**وما منا إلا له مقام معلوم**﴾ (١٦٤:٣٧)، ﴿**والذين فى أموالهم حق معلوم، للسائل والمحروم**﴾ (٢٤:٧٠)، ﴿**ثم تولوا عنه وقالوا معلم مجنون**﴾ (١٤:٤٤).

(٨٣) عالم الغيب والشهادة (١٠)، عالم الغيب (٢)، عالم غيب السموات والأرض (١).

(٨٤) ﴿**وله الملك يوم ينفخ فى الصور، عالم الغيب والشهادة**﴾ (٧٣:٦)، ﴿**ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبؤكم بما كنت تعملون**﴾ (٩٤:٩)، (٨:٦٢)، ﴿**وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبؤكم بما كنتم تعملون**﴾ (١٠٥:٩).

(٨٥) ﴿**عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال**﴾ (٩:١٣)، ﴿**عالم الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون**﴾ (٩٢:٢٣)، ﴿**ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم**﴾ (٦:٣٢)، ﴿**قل اللهم فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة**﴾ (٤٦:٣٩)، ﴿**هو الله الذى لا إله إلا هو، عالم الغيب والشهادة**﴾ (٤٦:٣٩)، ﴿**عالم الغيب والشهادة، العزيز الحكيم**﴾ (١٨:٦٤).

(٨٦) ﴿**إن الله عالم غيب السموات والأرض، إنه عليم بذات الصدور**﴾ (٣٨:٣٥)، ﴿**قل بلى وربى لنأتينكم عالم الغيب**﴾ (٣:٣٤)، ﴿**عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا**﴾ (٢٦:٧٢).

(٨٧) عالمين (٤)، العالمون (١)، علماء (٢)، البشر (٥)، الله (٢).

الله للناس، ويدركون معانى الآيات أو تأويل الأحلام[٨٨]. والله عالم بكل شىء وبأنبيائه. المعلوم هنا الأمثال والآيات والأحلام للناس، وكل شىء والأنبياء مثل إبراهيم لله[٨٩].

وفى تحليل اسم "العلم" يظهر المعلوم متفاوتاً بين المعلوم الحسى وهو الأقل والمعلوم غير الحسى وهو الأكثر. المعلوم الحسى مثل الكتاب، وغير الحسى مثل الغيب والملأ الأعلى والساعة، وما بينهما هو التاريخ، أخبار الأمم السابقة التى تدل عليها الآثار[٩٠]. الله عنده علم الكتاب. ويعطيه للملائكة والأنبياء والرسل، ويشهد على ما أنزل من علم على الرسل. الله وحده هو الذى يعلم الغيب[٩١]. وعنده علم الساعة وقت حدوثها، والآخرة وقت قدومها. ولديه العلم بالملأ الأعلى الذى يختصم فيه الناس[٩٢].

والمعلوم الحسى هو كل ما يحدث فى العالم، حياة وموت دون تفصيل فى الأفعال والأرزاق[٩٣]. يكفى المبدأ العام وهو أنه عليم بكل خلق[٩٤].

---

(٨٨) **﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾** (٤٣:٢٩)، **﴿قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين﴾** (٤٤:١٢)، **﴿إن فى ذلك لآيات للعالمين﴾** (٢٢:٣٠)، **﴿أو لم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بنى إسرائيل﴾** (١٩٧:٢٦)، **﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾** (٢٨:٣٥).

(٨٩) **﴿ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين﴾** (٥١:٢١)، **﴿وكنا بكل شىء عالمين﴾** (٨١:٢١).

(٩٠) **﴿فلنقصن عليك بعلم وما كنا غائبين﴾** (٧:٧)، **﴿قل كفى بالله شهيداً بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب﴾** (٤٣:١٣)، **﴿وقال الذى عنده علم الكتاب أنا آتيك به﴾** (٤٠:٢٧)، **﴿ائتونى بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم﴾** (٤:٤٦)، **﴿لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه﴾** (١٦٦:٤).

(٩١) **﴿قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب﴾** (١٠٩:٥)، **﴿أعنده علم الغيب فهو يرى﴾** (٣٥:٥٣).

(٩٢) **﴿إن الله عنده علم الساعة﴾** (٣٤:٣١)، (٤٧:٤١)، (٦١:٤٣)، (٦٣:٣٣)، (٨٥:٤٣)، **﴿قل علمها عند ربى لا يجليها لوقتها إلا هو﴾** (١٨٧:٧)، **﴿قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى﴾** (٥٢:٢٠) **﴿بل إدارك علمهم فى الآخرة بل هم فى شك منها﴾** (٦٦:٢٧)، **﴿ما كان لى من علم بالملأ الأعلى إذ يختصمون﴾** (٦٩:٣٨).

(٩٣) **﴿وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه﴾** (١١:٣٥)، (٤٧:٤١).

(٩٤) **﴿قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾** (٧٩:٣٦)، **﴿قالوا لا تخف وبشروه بغلام عليم﴾** (٢٨:٥١).

ويظهر المعلوم فى الحقل الدلالى للفظ "عليم" مجروراً بحرف الجر باء فى ثلاثة حقول دلالية. فالله عليم بذات الصدور وبمكونات النفس. وهو عليم بالأفعال، وبالضالين وبالمتقين وبالمفسرين. وهو عليم بالخلق وبما يحدث فى العالم[٩٥]. وفى صيغة التشديد "علام" يكون المعلوم هو العلم بالغيب فى صيغة "علام الغيوب".

أ- الله عليم بكل شىء، يتجاوز علمه العلم الإنسانى "وفوق كل ذى علم عليم" تسوية السموات السبع، وعلم ما فى السموات وما فى الأرض. فهو الأول والآخر، الظاهر والباطن. هو العالم بجميع مخلوقاته. لا تخفى عليه خافية. ويضرب الله الأمثال لبيان علمه. يدفع إلى التقوى، ويبين سبل الهدى، ويحذر من الضلال، ويكتب على الناس أفعالهم لتحضر أمامهم يوم القيامة، ويعرض لهم تاريخهم أفراداً وجماعات[٩٦]. وهو عليم بأفعال الناس الداخلية مثل كتمان الشهادة، والظلم الذى لا يغنى عن الحق شيئاً[٩٧].

---

(٩٥) بكل شىء عليم (٢٠)، بذات الصدور (١٢)، بما تعملون عليم (٥)، بالظالمين (٤)، بالمتقين (٢)، بالمفسدين (١)، بكل خلق (١)، بما يفعلون (٢)، بما يصنعون (١)، به عليم (٣).

(٩٦) ﴿**فسواهن سبع سموات وهو بكل شىء عليم**﴾ (٢:٢٩)، ﴿**إن الله بكل شىء عليم**﴾ (٢٩:٦٢)، ﴿**يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه بكل شىء عليم**﴾ (٤٢:١٢)، ﴿**والله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض والله بكل شىء عليم**﴾ (٤٩:١٦)، ﴿**هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم**﴾ (٥٧:٣)، ﴿**ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شىء عليم**﴾ (٥٨:٧)، ﴿**ومن يؤمن بالله يهد= =قلبه والله بكل شىء عليم**﴾ (٦٤:١١)، ﴿**واسألوا الله من فضله إن الله كان بكل شىء عليما**﴾ (٤:٣٢)، ﴿**ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شىء عليماً**﴾ (٣٣:٤٠)، ﴿**إن تبدوا شيئاً أو تخفوه فإن الله كان بكل شىء عليما**﴾ (٣٣:٥٤)، ﴿**وكانوا أحق بها وأهلها وكان الله بكل شىء عليماً**﴾ (٤٨:٢٦)، ﴿**واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شىء عليم**﴾ (٢:٢٣١)، (٢:٢٨٣)، ﴿**يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شىء عليم**﴾ (٤:١٧٦)، ﴿**وإن الله بكل شىء عليم**﴾ (٥:٩٧)، ﴿**وخلق كل شىء وهو بكل شىء عليم**﴾ (٦:١٠١)، ﴿**بعضهم أولى بعض فى كتاب الله والله بكل شىء عليم**﴾ (٨:٧٥)، ﴿**حتى يبين لهم ما يتقون إن الله بكل شىء عليم**﴾ (٢٤:٣٥)، ﴿**ويوم يرجعون إليه فينبئهم بما عملوا والله بكل شىء عليم**﴾ (٢٤:٦٤).

(٩٧) ﴿**ومن يكتمها فإنه آثم قلبه والله بما تعملون عليم**﴾ (٢:٢٨٣)، ﴿**إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً إن الله عليم بما تفعلون**﴾ (١٠:٣٦)، ﴿**وأسروه بضاعة والله عليم بما يعملون**﴾ (١٢:١٩)، ﴿**بل إن الله عليم بما كنتم**

ب- وهو عليم بذات الصدور، بالغيظ والأهواء، ويعلم خفايا النفس، ما ظهر منها وما بطن، السر والعلن، فى القول والفعل، فى النظر والعمل، فى الليل والنهار. ويمحص الله ما فى القلب ليمتحن العباد ويعلم صدقهم. والتقوى تنبع من القلب، ولا تظهر فقط فى الأعمال الخارجية. ويعلم أعمال الجوارح مقياس الاستحقاق يوم القيامة. وتصدق الكلمات فى التاريخ، ويعلم أن الوعد حق[٩٨].

جـ- والله عليم بالظالمين. والظلم من صنع البشر وبما قدمت أيديهم من فرار ونكوص، وهم المفسدون. لذلك لا يتمنون الموت خوفاً من العقاب. يبغون الفتنة كى تسرى بين الناس الذين يصغون لها. ويخصص القرآن العلم بكيد النساء، سلاح الضعيف فى مواجهة القوى[٩٩]. والله أيضاً عليم بالأفعال الخيرة للبشر مثل الإنفاق والذى له الجزاء الأوفى. والإنفاق جهاد مثل الجهاد بالنفس، والله عليم بالمتقين. ويخصص القرآن بالتبشير بالغلام العليم لإبراهيم الذى وفّى[١٠٠].

تعملون﴾ (٢٨:١٦)، **﴿واعملوا صالحاً إنى بما تعملون عليم﴾** (٥١:٢٣)، **﴿هو أزكى لكم والله بما تعملون عليم﴾** (٢٨:٢٤)، **﴿كل قد علم صلاته وتسبيحه والله عليم بما يفعلون﴾** (٤٤:٢٤)، **﴿فلا تذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون﴾** (٨:٣٥).

(٩٨) **﴿قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور﴾** (١١٩:٣)، **﴿وليمحص ما فى قلوبكم والله عليم بذات الصدور﴾** (١٥٤:٣)، **﴿واتقوا الله إن الله عليم بذات الصدور﴾** (٧:٥)، **﴿ولكن الله سلم إنه عليم بذات الصدور﴾** (٤٣:٨)، **﴿يعلم ما يسرون وما يعلنون إنه عليم بذات الصدور﴾** (٥:١١)، **﴿إن الله عليم بذات الصدور﴾** (٢٣:٣١٩) **﴿إن الله يعلم غيب السموات والأرض إنه عليم بذات الصدور﴾** (٣٨:٣٥)، **﴿فينبؤكم بما كنتم تعملون إنه عليم بذات الصدور﴾** (٧:٣٩)، **﴿ويحق الحق بكلماته إنه عليم بذات الصدور﴾** (٢٤:٤٢)، **﴿ويولج النهار فى الليل وهو عليم بذات الصدور﴾** (٦:٥٧)، **﴿ويعلم ما تسرون وما تعلنون والله عليم بذات الصدور﴾** (٤:٦٤)، **﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور﴾** (١٣:٦٧).

(٩٩) **﴿ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين﴾** (٩٥:٢)، **﴿تولوا إلا قليلاً منهم والله عليم بالظالمين﴾** (٢٤٦:٢)، **﴿وإن تولوا فإن الله عليم بالمفسدين﴾** (٦٣:٣)، **﴿يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم والله عليم بالظالمين﴾** (٤٧:٩)، **﴿ولا يتمنونه أبداً بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين﴾** (٧:٦٢)، **﴿إن ربى بكيدهن عليم﴾** (٥٠:١٢).

(١٠٠) **﴿وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم﴾** (٢١٥:٢)، **﴿وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم﴾** (٢٧٣:٢)، (٩٢:٣)، **﴿وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله**

أ- المعلوم الإلهى. والمعلـوم فـى الفعـل الإلهـى يتـراوح بـين نفـس المجالات الدلالية الثلاثة، العلم الإلهى ذاته، والمخلوقات والظـواهر الإنـــسانية والاجتماعيـــة، أى حقـــول دلاليـــة ثلاثـــة: الله والعـــالم والإنسان.

١- علم الله لذاته هو العلـم المطلـق الـشامل اللامحـدود فـى حين أن العلم الإنـسانى نـسبى وجزئـى ومحـدود. ولا يعنـى ذلـك إقلالاً من شأن العلم الإنسانى بـل أمـلاً فـى المزيـد، وسـعياً إلـى الكمال، وعدم اليأس من المستقبل أو الغرور فى الحاضر. علـم الله قبلى لم يأت من التجربة علـى عكـس العلـم الإنـسانى التجريبـى الإحـصائى. والإحـصاء بطبيعتـه نـاقص مثـل الاسـتقراء. علـم الله حقيقى، علـم الأشـياء كمـا هـى عليـه ولـيس الأشـياء كمـا تبـدو. فالخير خير والشر شر فى العلم الإلهى. وفى العلم الإنـسانى قـد يكون الخير شراً والشر خيراً. والله يعلم المفسد من المصلح. يعلـم كل شىء من كل جوانبه وليس من منظور واحد كما هو الحال فى العلم الإنسانى[١٠١].

وأول علم لله هو علمه بذاته، ونفى ألوهيته عمـن سـواه[١٠٢]. وهو وحده يعلم الغيب ولا أحد سواه، مـا فـى البـر والبحـر، مـا فـى الـسموات والأرض، وأفعـال العبـاد وتأييـدهم الرسـل الـذين يخبـرون بالغيب. والغيب هو مـا لا يعرفـه الإنـسان ومـا يغيـب عـن حواسـه، ولـيس الغيـب فـى ذاتـه[١٠٣]. ولا يعلـم الملائكـة جنـوده إلا هـو. ولا علم لهم إلا ما علمهم الله إياه[١٠٤].

علـيم بـالمتقين﴾ (٣:١١٥)، ﴿**أن يجاهـدوا بـأموالهم وأنفـسهم والله علـيم بالمتقين﴾** (٩:٤٤)، ﴿**قالوا لا توجل إنا نبشرك بغلام عليم﴾** (١٥:٥٣).

(١٠١) ﴿**فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلـك فتحـاً قريبـاً﴾** (٤٨:٢٧)، ﴿**علـم ألن تحصوه فتاب عليكم﴾** (٧٣:٢٠)، ﴿**وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلـم وأنـتم لا تعلمـون﴾** (٢:٢١٦)، ﴿**وإن تخـالطوهم فـإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح﴾** (٢:٢٢٠)، ﴿**يعلم ما بين أيديهم وما خلفهـم ولا يحيطـون بـه علمـاً﴾** (٢٠:١١٠)، ﴿**يعلـم مـا بـين أيـديهم ومـا خلفهـم ولا يشفعون إلا لمـن ارتـضى﴾** (٢١:٢٨)، ﴿**يعلـم مـا بـين أيـديهم ومـا خلفهـم وإلى الله ترجع الأمور﴾** (٢٢:٧٦).

(١٠٢) ﴿**إن الله يعلم ما يدعون من دونه من شىء﴾** (٢٩:٤٢).

(١٠٣) ﴿**وعنده مفـاتح الغيـب لا يعلمهـا إلا هـو، ويعلـم مـا فـى البـر والبحـر﴾** (٦:٥٩)، ﴿**قل لا يعلم من فـى الـسموات والأرض الغيـب إلا الله﴾** (٢٧:٦٥)، ﴿**إن الله يعلم غيب السموات والأرض والله بـصير بمـا تعملـون﴾** (٤٩:١٨)، ﴿**وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب﴾** (٥٧:٢٥).

لهم إلا ما علمهم الله إياه[١٠٤].

والله يعلم على الإطلاق ما لا يعلمه البشر. الله هو الحد الأقصى فى العلم، والإنسان هو الحد الأدنى. ومن ثم لا يحاجج الإنسان فيما ليس له به علم، وضرب الأمثال لله يتجاوز حدود العلم البشرى. علم الله لا حجاج فيه ولا جدال. وهو علم مفيد للبشر فى حياتهم مثل صنعة اللباس لتحميهم من الحر والبرد وعلم الكتابة لتدوين العقود حفظاً للحقوق. ومن متطلباته الإيمان به وتقوى الله اتقاء لعذاب الآخرة[١٠٥].

يعلم الله ما تختانه النفس وما تخفيه لأنه لا شىء يخفى عليه مثل مواعدة النساء سراً. ويتوب عليها إذا تابت. يعلم أسرار القلوب ويكافئها. يعلم ما يقوله الإنسان، ومن ثم عدم نجاح الكذب فى إخفاء الحقيقة، إخفائها عن من؟ الله يعلم ما فى النفس على الإطلاق ولا تعلم النفس ما فى علم الله تماماً. ومن ثم يحذر الإنسان العمل السرى لأنه لا سر على أحد مثل السرقة والقتل وكل "جريمة" يعاقب عليها القانون. وهذا أكبر دافع على الصدق والسكينة والاطمئنان خشية من الكذب والفضيحة. وتكثر التشبيهات لهذه الإحاطة العلمية، الأمام والخلف، الأعلى والأدنى، واليمين والشمال أى الجهات الست، ما بين السموات والأرض وتحت الثياب، والمستقر والمستودع، ما تحمل كل أنثى وما تفيض به

(١٠٤) **﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو، وما هى إلا ذكرى للبشر﴾** (٣١:٧٤)، **﴿قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾** (٣٢:٢).

(١٠٥) **﴿ذلكم أزكى لكم وأطهر، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾** (٢٣٢:٢)، **﴿فلم تحاجون فيما ليس لكم له علم، وأنتم لا تعلمون﴾** (٦٦:٣)، **﴿فلا تضربوا لله الأمثال، إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾** (٧٤:١٦)، **﴿لهم عذاب أليم فى الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾** (١٩:٢٤)، **﴿علّم الإنسان ما لم يعلم﴾** (٥:٩٦)، **﴿وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم﴾** (١٠:٨)، **﴿والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله﴾** (٩:١٤)، **﴿فإذا آمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾** (٢٣٩:٢)، **﴿تعلموهن مما علمكم الله﴾** (٤:٥)، **﴿وإنه لذو علم لما علمناه ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾** (٦٨:١٢)، **﴿آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما﴾** (٦٥:١٨)، **﴿وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم﴾** (٨٠:٢١)، **﴿ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله﴾** (٢٨٢:٢)، **﴿ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾** (١٥١:٢)، **﴿واتقوا الله ويعلمكم الله، والله بكل شىء عليم﴾** (٢٨٢:٢).

الأرحام. والله يتوجه طبقاً لما فى القلوب، نحو الصادقين وبعيداً عن المنافقين. يعلم ما تحت الثياب وما يستره الغطاء. يعلم المصدقين والمكذبين. وما على الرسول إلا البلاغ، والله يعلم ما فى القلوب[١٠٦].

وهو الذى يعلم تأويل النصوص ومعانيها على ما هى عليها وحقائقها الثابتة. والإنسان يعلم تحققاتها التاريخية فى الزمان والمكان طبقاً لسياقاتها الاجتماعية والمصالح العامة بالرغم من دعوى الصوفية أنهم يشاركون الله فى معرفة هذه الحقائق الثابتة. فى حين يكتفى الحكماء والمعتزلة بتأويلاتها المجازية. وهو الذى يخطر الأنبياء بتأويلاتها كما هو الحال فى قصة يوسف[١٠٧]. ويعلم

---

(١٠٦) **﴿علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم﴾** (١٨٧:٢)، **﴿علم الله أنكم ستذكروهن ولكن لا تواعدوهن سرا﴾** (٢٣٥:٢)، **﴿فعلم ما فى قلوبهم فأنزل السكينة عليهم﴾** (١٨:٤٨)، **﴿إن كنت قلته فقد علمته﴾** (١١٦:٥)، **﴿تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب﴾** (١١٦:٥)، **﴿ربنا إنك تعلم ما نخفى وما نعلن﴾** (٣٨:١٤)، **﴿فلا يحزنك قولهم إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون﴾** (٧٦:٣٦)، **﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم نما توسوس به نفسه﴾** (١٦:٥٠)، **﴿أو لا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون﴾** (٧٧:٢)، **﴿واعلموا أن الله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه﴾** (٢٣٥:٢)، **﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم﴾** (٢٥٥:٢)، **﴿أولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم فأعرض عنهم﴾** (٦٣:٤)، **﴿ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون﴾** (٩٩:٥)، **﴿وهو الله فى السموات وفى الأرض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون﴾** (٣:٦)، **﴿أم حسبتهم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم﴾** (١٦:٩)، **﴿ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجواهم وأن الله علام الغيوب﴾** (٧٨:٩)، **﴿ألا حين يستغشون ثيابهم يعلم الله ما يسرون وما يعلنون﴾** (٥:١١)، **﴿ويعلم مستقرها ومستودعها﴾** (٦:١١)، **﴿الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض به الأرحام وما تزداد﴾** (٨:١٣)، **﴿والله يعلم ما تسرون وما تعلنون﴾** (١٩:١٦)، **﴿لا جرم أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون﴾** (٢٣:١٦)، **﴿وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى﴾** (٧:٢٠)، **﴿إنه يعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتمون﴾** (١١٠:٢١)، **﴿والله يعلم ما تبدون وما تكتمون﴾** (٢٩:٢٤)، **﴿ويعلم ما تخفون وما تعلنون﴾** (٢٥:٢٧)، **﴿وإن ربك يعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون﴾** (٧٤:٢٧)، (٢٩:٢٨)، **﴿والله يعلم ما فى قلوبكم وكان الله عليماً حكيماً﴾** (٥١:٣٣)، **﴿والله يعلم أسرارهم﴾** (٢٦:٤٧)، **﴿يعلم ما تسرون وما تعلنون﴾** (٤:٦٤)، **﴿إلا ما شاء الله إنه يعلم الجهر وما يخفى﴾** (٧:٨٧)، **﴿قل إن تخفوا ما صدوركم أو تبدوه يعلمه الله﴾** (٢٩:٣).

(١٠٧) **﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾** (٧:٣)، **﴿رب قد أتيتنى من الملك وعلمتنى من تأويل الأحاديث﴾** (١٠١:١٢)، **﴿ولنعلمه من تأويل الأحاديث﴾** (٢١:١٢)، **﴿وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾** (٦:١٢).

الذين يجادلون فى الآيات بغير علم على عكس التأويل الصادق للحديث(١٠٨).

وهو الذى يعلم إرسال أنبيائه للبشر ويعلم طاعتهم له وعبادتهم إياه(١٠٩). يعلمهم الكتاب والحكمة والإنجيل، وهو غير الشعر وسجع الكهان. وهو علم وحكمة أى علم عملى وتصور عام للكون. هو علم وملك، نظر وعمل، نبوة ودولة مثل داود ومحمد. والله عليم قوى، وعلمه حكمة وقوة(١١٠). ولا يشارك فى العلم الإلهى إلا القليل، الأصفياء والأطهار، أولوا العلم، وأولوا الألباب، والراسخون فى العلم. ويدعى الصوفية أنهم هم المقصودون(١١١).

وعلم الله آدم الأسماء أى الألفاظ ودلالاتها على الأشياء وتطابق الأسماء مع المسميات. وامتحن الملائكة وراجع علمهم وحفظهم بالإشارة. ولم يمتحن آدم لمعرفته وثقته بعلمه(١١٢). وعلمه البيان أى وسائل التعبير والكلام وفنون القول وفى مقدمته القرآن(١١٣). وعلم بالأداة، القلم، ما لم يعلم الإنسان، من العالم إلى المتعلم(١١٤).

وبعض الخطاب الإلهى موجه إلى الرسول خاصة لتخفيف أحزانه، فالله يعلم أن الرسول حزين مما يقوله غير المصدقين به، ويضيق صدره بهم، وبإنكار نبوته، وبأن معلمه بشر(١١٥).

---

(١٠٨) ﴿**ويعلم الذين يجادلون فى آيتنا ما لهم من محيص**﴾ (٤٢:٣٥).

(١٠٩) ﴿**قالوا ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون**﴾ (٣٦:١٦)، ﴿**ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم**﴾ (٧٢:٢٨). ﴿**إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثى الليل ونصفه وثلثه**﴾ (٧٣:٢٠).

(١١٠) ﴿**وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل**﴾ (٥:١١٠)، ﴿**وأنزل عليك الكتاب والحكمة وعلمتك ما لم تكن تعلم**﴾ (٤:١١٣)، ﴿**وما علمناه الشعر وما ينبغى له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين**﴾ (٣٦:٦٩)، ﴿**ذلك مما علمنى ربى**﴾ (١٢:٣٧)، ﴿**وأتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء**﴾ (٢:٢٥١)، ﴿**إن هو إلا وحى يوحى، علمه شديد القوى**﴾ (٥٣:٥)، ﴿**يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة**﴾ (٢:١٥١)، (٦٢:٢)، ﴿**ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل**﴾ (٣:١٨).

(١١١) ﴿**قل ربى أعلم بعدتهم، ما يعلمهم إلا قليل**﴾ (١٨:٢٢).

(١١٢) ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة**﴾ (٢:٣١).

(١١٣) ﴿**الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان**﴾ (٥٥:٢).

(١١٤) ﴿**الذى علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم**﴾ (٩٦ : ٤-٥).

(١١٥) ﴿**قد نعلم إنه ليحزنك الذى يقولون**﴾ (٦:٣٣)، ﴿**ولقد نعلم أنك يضيق**

والمعلوم الإلهى هو المستقبل الذى لا يعلمه الإنسان، ولو علم الله بوقوع الخير لما منعه. فحوادث المستقبل الخير منها أكثر من الشر مما يستدعى سؤال: لماذا لا يمنع الله الشر كله ويترك للإنسان فعل الخير؟ والجواب لو فعل الله ذلك لكان فيه خرق لحرية الإنسان فى اختيار الشر وترقب المستقبل[116]. ويعلم الله حياة الإنسان ومماته، متقلبه ومثواه[117].

ومع أن علم الله قبلى إلا أنه أيضاً علم تجريبى، فالله يجرب علمه لإعطاء الدرس للإنسان للتصديق ولإيجاد علم تصدقه التجربة. ومعظم ذلك فى صيغة المتكلم الجمع "نعلم". فتحديد القبلة حتى يعلم الله من يتبع الرسول. كما يختبر الله أى الحزبين أقدر على الإحصاء. ويريد اختبار الناس من يؤمن بالآخرة منهم. ويقع البلاء حتى يعلم الله المجاهدين والصابرين. والإنسان شاهد على هذا العلم التجريبى. فالتجربة عامة وليست خاصة، جماعية وليست فردية. ودخول الجنة بالتجربة والامتحان فى الحياة بالاستحقاق. وقد تكون التجربة مؤلمة وهو ثمن الاستحقاق. ويعلم الله المنافقين والقاعدين بالتجربة[118].

٢- وهو الذى يعلم الظواهر الطبيعية داخل الأرض وخارجها وما فى السماء وما بينهما. ويسخر ممن يظن أن الله لا يعلم ما فى السموات وما فى الأرض وعلمه مدون فى كتاب أى قوانين الطبيعة الثابتة كما قال هردر واسبينوزا. والعلم الإنسانى يشهد

صدرك بما يقولون﴾ (٩٧:١٥)، **﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر﴾** (١٠٣:١٦).

(١١٦) **﴿ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم﴾** (٢٣:٨).

(١١٧) **﴿والله يعلم متقلبكم ومثواكم﴾** (١٩:٤٧).

(١١٨) **﴿وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول﴾** (١٤٣:٢)، **﴿ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا﴾** (١٢:١٨)، **﴿وما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة﴾** (٢١:٣٤)، **﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين﴾** (٣١:٤٧)، **﴿وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء﴾** (١٥٠:٣)، **﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين﴾** (١٤٢:٣)، **﴿وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله وليعلم المؤمنين﴾** (١٦٦:٣)، **﴿وليعلم الذى نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا فى سبيل الله﴾** (٩٤:٥)، **﴿وليعلمن الله الذين آمنوا وليعلمن المنافقين﴾** (١١:٢٩).

علـى ذلـك. وعلـم الرســول متوســط بـين العلـم الإلهـى والعلـم الإنسـانى. ويعلم متى ينزل المطر أى قـوانين الجغرافيـا ومـا يفـيض من الأرحام أى قوانين السـكان، ويوم تقوم السـاعة أى نهاية الزمان وتناقص الطاقة. يعلم ما فى باطن الأرض من ثروات معدنيـة ومائيـة وما فوق الأرض من ثروات زراعية وحيوانيـة. وتأسـيس علـوم الأرض هو جزء من القصد الإلهى[١١٩].

٣- والله يعلم[١٢٠]. يعلم سـلوك البـشر، دوافعـه ومقاصـده[١٢١]. يعلم سـلوك الأخيار، وإنفاق الخيـر وتعويـضه بخيـر أعظـم[١٢٢]. يعلـم سـلوك البـشر، المكـذبين والمنـافقين. يتوفـاهم بالليـل ويعلـم مـا يقترفونه بالنهار. يعلم الخائنين وكيدهم. ويعلـم الكفـار ومـا تكـسب أيدهم. يعلـم المعـوقين عـن النهـوض والـذين يريـدون إيقـاف حركـة المجتمـع ومـسار التـاريخ[١٢٣]. يعلـم العلاقـة بـين الأزواج، الحقـوق

---

(١١٩) ﴿**ويعلم ما فى السموات وما فى الأرض، والله على كل شـىء قـدير**﴾ (٢٩:٣)، ﴿**ذلـك لتعلمـوا أن الله يعلـم مـا فـى الـسموات ومـا فـى الأرض**﴾ (٩٧:٥)، ﴿**قـل أتنبئـون الله بمـا لا يعلـم فـى الـسموات ولا فـى الأرض**﴾ (١٨:١٠)، ﴿**أم تنبئونه بما لا يعلم فى الأرض أم ظاهر من القول**﴾ (٣٣:١٣)، ﴿**قال ربى يعلـم القـول فـى الـسماء والأرض**﴾ (٤:٢١)، ﴿**ألـم تعلـم أن الله يعلـم مـا فـى الـسماء والأرض إن ذلـك فـى كتـاب**﴾ (٧٠:٢٢)، ﴿**ألا إن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض ويعلم ما أنتم عليه**﴾ (٦٤:٢٤)، ﴿**قل أنزله الذى يعلم السر فـى الـسموات والأرض**﴾ (٦:٢٥)، ﴿**قـل كفـى بـالله بينى وبينكم شهيداً يعلـم مـا فـى الـسموات والأرض**﴾ (٥٢:٢٩)، ﴿**إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما فى الأرحام**﴾ (٣٤:٣١)، ﴿**يعلم ما يلـج فـى الأرض ومـا يخـرج منهـا**﴾ (٢:٣٤)، (٤:٥٧)، ﴿**والله يعلـم مـا فـى الـسموات ومـا فـى الأرض**﴾ (١٦:٤٩)، ﴿**ألـم تـر أن الله يعلـم مـا فـى الـسموات ومـا فـى الأرض**﴾ (٧:٥٨)، ﴿**يعلـم مـا فـى الـسموات والأرض**﴾ (٤:٦٤)، ﴿**ولا تسقط من ورقة إلا يعلمها**﴾ (٥٩:٦).

(١٢٠) ﴿**ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**﴾ (٢٤:٦٧).

(١٢١) ﴿**قد جعلتم الله عليكم كفيلاً، إن الله يعلـم مـا تفعلـون**﴾ (٩١:١٦)، ﴿**قـد يعلـم الله الـذين يتـسللون مـنكم لـواذاً**﴾ (٦٣:٢٤)، ﴿**ولـذكر الله أكبـر والله يعلـم مـا تـصنعون**﴾ (٤٥:٢٩)، ﴿**ولكــن ظننـتم أن الله لا يعلـم كثيـراً ممـا تعملـون**﴾ (٢٢:٤١)، ﴿**ويعفـوا عـن الـسيئات ويعلـم مـا تفعلـون**﴾ (٢٥:٤٢)، ﴿**ولتعرفهم فى لين القول والله يعلم أعمالكم**﴾ (٣٠:٤٧).

(١٢٢) ﴿**إن يعلم الله فى قلوبكم خيـرا يـؤتكم خيـراً ممـا أخـذ مـنكم**﴾ (٧٠:٨)، ﴿**وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه**﴾ (٢٧٠:٢).

(١٢٣) ﴿**وإنا لنعلم أن منكم مكذبين**﴾ (٤٩:٦٩)، ﴿**يهلكـون أنفـسهم والله يعلـم أنهم لكاذبون**﴾ (٤٢:٩)، ﴿**والله يعلم إنك لرسوله، والله يشهد أن المنافقين لكاذبون**﴾ (١:٦٣)، ﴿**ومن أهل المدينة مردوا على النفـاق لا تعلمهـم نحـن

والواجبات عليهم[١٢٤]. يعلم حركة الواقع الاجتماعى، المستقدمين والمستأخرين[١٢٥]. يعلم الضعف البشرى ويخفف عن الضعفاء. يمثل ما ينبغى أن يكون وما هو كائن، المثال الواقع، الطموح والإمكان[١٢٦]. ومن مظاهر الضعف المرض والإجهاد فى السفر. يعلم كيف تنهار المجتمعات وتنقرض الشعوب بإنقاصها من أطرافها ومصادرها طبقاً لقوانين التاريخ الكيفية والكمية[١٢٧]. والتاريخ اختبار، فتنة السابقين، وموعظة للاحقين[١٢٨].

ب- المعلوم الإنسانى. ولما كان العالم هما الله والإنسان، يشاركان فى العلم فإن المعلوم الإنسانى أيضاً يتراوح بين عدة حقول دلالية. وهو علم من الدرجة الثانية، علم بأن الله يعلم أى علم بالعلم. وهى نفس الحقول الدلالية الثلاثة السابقة، الله والعالم والإنسان.

وتأتى معظم صياغات المعلوم الإلهى فى "ألم تعلم" الاستفهام الاستنكارى أو التعجبى.

١- فالله هو الحق. وهو على كل شىء قدير، له ملك السموات والأرض، يعلم ما فى السماوات وما فى الأرض، ليس لله سمى، وعده حق[١٢٩]. وهو علم يتم التصديق به بالبرهان وليس فقط بمجرد

نعلمهم﴾ (١٠١:٩)، **﴿وهو الذى يتوافكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار﴾** (٦٠:٦)، **﴿ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب وأن الله لا يهدى كيد الخائنين﴾** (٥٢:١٢)، **﴿يعلم ما تكسب كل نفس وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار﴾** (٤٢:١٣)، **﴿قد يعلم الله المعوقين منكم والقائلين لإخوانهم هلم إلينا﴾** (١٨:٣٣).

(١٢٤) **﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم﴾** (٥٠:٣٢).

(١٢٥) **﴿ولقد علمنا المستقدمين منكم وقد علمنا المستأخرين﴾** (٢٤:١٥).

(١٢٦) **﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً﴾** (٦٦:٨)، **﴿علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون فى الأرض﴾** (٢٠:٧٣).

(١٢٧) **﴿قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ﴾** (٤:٥٠)، **﴿أو لم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعاً﴾** (٧٨:٢٨).

(١٢٨) **﴿ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين﴾** (٣:٢٩).

(١٢٩) **﴿فقلنا هاتوا برهانكم فعلموا أن الحق لله﴾** (٧٥:٢٨)، **﴿ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير﴾** (١٠٦:٢)، **﴿ألم تعلم أن له ملك السموات والأرض﴾** (٤٠:٥)، **﴿ألم تعلم أن الله يعلم ما فى السموات = = والأرض﴾** (٧٠:٢٢)، **﴿فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً﴾** (٦٥:١٩)، **﴿فعلم ما لم**

الإيمان. هو العلم بالسر والعلن، بما يخفى وبما يصفح عنه[١٣٠]. يرى كل شىء. والملائكة حافظون. تعلم ما يفعل البشر وتدونه. وعلم البشر حادث، كان بعد أن لم يكن، علم بعدى. يعلم البشر أن الله غنى حميد، غفور رحيم، شديد العقاب، مع المنافقين. هو الحق المبين، السميع العليم، العزيز الحكيم. ليس له ند. يجير ولا يجار عليه، يستمد الأنبياء والأصفياء علومهم منه. ليس فيه حجاج ولجاج. يُسأل فيه أهل الذكر. وتُضرب الأمثال له من أجل الاقتراب منه[١٣١].

تعلموا فجعل من دون ذلك فتحاً قريباً (٢٧:٤٨)، **﴿فعلموا أن الله على كل شىء قدير﴾** (١٢:٦٥٤)، **﴿فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون﴾** (٢٢:٢)، **﴿قال إنى أعلم ما لا تعلمون﴾** (٣٠:٢)، **﴿ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾** (١٥١:٢)، **﴿وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون﴾** (٨٨:٢٣)، **﴿وآخرين من دونهم تعلمونهم﴾** (٦٠:٨)، **﴿ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم﴾** (٢٥:٤٨).

(١٣٠) **﴿ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكى لا يعلم بعد علم شيئاً﴾** (٧٠:١٦)، (٥:٢٢)، **﴿وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك﴾** (٥٤:٢٢)، **﴿علّم الإنسان ما لم يعلم﴾** (٥:٩٦)، **﴿ألم يعلم بأن الله يرى﴾** (١٤:٩٦)، **﴿قال ربى أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل﴾** (٧٨:٩)، **﴿أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون﴾** (٧٧:٢)، **﴿قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾** (١٨٧:٧)، **﴿وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم﴾** (٩١:٦).

(١٣١) **﴿فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾** (٢٣٦:٢)، **﴿فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾** (٦٦:٣)، **﴿قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون﴾** (٣٨:٧)، **﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾** (٤٣:١٦)، (٧:٢١)، **﴿واتقوا الله الذى أمركم بما تعملون﴾** (١٣٢:٢٦)، **﴿واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شىء عليم﴾** (٢٣١:٢)، **﴿فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾** (٧٤:١٦)، **﴿وإنه لذو علم لما علمناه ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾** (٦٨:١٢)، **﴿بل أكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضون﴾** (٢٤:٢١)، **﴿ويعلمون أن الله هو الحق المبين﴾** (٢٥:٢٤)، **﴿واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير﴾** (٢٣٣:٢)، **﴿واعلموا أن الله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه﴾** (٢٣٥:٢)، **﴿واعلموا أن الله غفور رحيم﴾** (٢٣٥:٢)، **﴿وقاتلوا فى سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم﴾** (٢٤٤:٢)، **﴿وإن عليكم لحافظين، كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون﴾** (١٢:٨٢)، **﴿ثم ادعهن يأتينك سعياً واعلم أن الله عزيز حكيم﴾** (٢٦٠:٢)، **﴿فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم﴾** (٤٩:٥)، **﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك﴾** (١٩:٤٧)، **﴿واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾** (١٩٤:٢)، **﴿فإن زللتم بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم﴾** (٢٠٩:٢)، **﴿ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه واعلموا أن الله غنى حميد﴾** (٢٦٧:٢)، **﴿إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم﴾** (٣٤:٥)، **﴿اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم﴾** (٩٨:٥)، **﴿واعلموا أن الله شديد العقاب﴾** (٢٥:٨)، **﴿واعلموا أن الله مع المتقين﴾** (٣٦:٩)، (١٢٣:٩)، **﴿والله غالب على أمره**

والله غالب على أمره.

وقد يخطئ العلم الإنسانى كما ادعى فرعون أنه ما علم لقومه إلها غيره. حتى لو كان يستشيرهم. فالاستشارة آلية وليست قيمة فى ذاتها كالتوحيد. ويدعى أن يقدر للناس أرزاقهم بل ويحييهم ويميتهم. الله هو القادر على أن يجعل بين البحرين حاجزاً فلا يلتقيان. ولا يستطيع أحد غيره إجابة الدعاء أو يشفع للناس. مثل من اتخذ إلهاً غير الله مثل من اتخذ بيتاً للعنكبوت وهو أوهن البيوت. هو علم بالوحدانية التى لا ند لها(١٣٢). ويعتمد فرعون فى علمه على السحر وليس على العلم الحق، وهو علم يضر أكثر مما ينفع، يفرق أكثر مما يجمع(١٣٣).

٢- وهو العلم بنشأة الكون الطبيعى والإنسانى، علم من الدرجة الثانية بعد العلم من الدرجة الأولى علم الله الذى أخبر به من خلال الأنبياء، علم السموات والأرض وما فيهما وما بينهما، علم الخلق من الأزواج النباتية والحيوانية. وهو علم الأفلاك ودورانها وعلم الحساب وعلم الحيوان والدواب كوسائل انتقال للبشر. وهو علم النبات وما يخرج من الأرض الخضراء من نبات وفاكهة وما أخرج الله من الطيبات رزقاً للعباد(١٣٤). ولعظمة الكون قد يكون

ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (٢١:١٢).

(١٣٢) **﴿وقال فرعون يأيها الملأ ما علمت من إله غيرى﴾** (٣٨:٢٨)، **﴿لعلى أرجع إلى الناس لعلهم يعلمون﴾** (٤٦:١٢)، **﴿الذين يجعلون مع الله إله آخر فسوف يعلمون﴾** (٩٦:١٥)، **﴿ويجعلون لما لا يعلمون نصيباً مما رزقناهم﴾** (٥٦:١٦)، **﴿وجعل بين البحرين حاجزاً أإله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون﴾** (٦١:٢٧)، **﴿وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون﴾** (٤١:٢٩)، **﴿ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد الحق وهم يعلمون﴾** (٨٦:٤٣).

(١٣٣) **﴿إنه لكبيركم الذى علمكم السحر فلسوف تعلمون﴾** (٤٩:٢٦)، (٧١:٢٠)، **﴿وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾** (١٠٢:٢)، **﴿ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر﴾** (١٠٢:٢)، **﴿فيتعلمون ما يفرقون به بين المرء وزوجه﴾** (١٠٢:٢)، **﴿ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم﴾** (١٠٢:٢).

(١٣٤) **﴿ولقد علمتم النشأة الأولى، فلولا تذكرون﴾** (٦٢:٥٦)، **﴿على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فى ما لا تعلمون﴾** (٦١:٥٦)، **﴿ذلك لتعلموا أن الله يعلم**

بمواقع النجوم[١٣٥].

٣- والنبى يعلم كما هو الحال فى ضيوف إبراهيم الذى علم أنهم ليس لهم حق فى بناته، وأن ما أنزلهم إلا رب السموات، وأن الأصنام لا تنطق. يعلم النبى من الله ما لا يعلمه البشر مثل غيب السموات والأرض وما يبدى الناس وما يخفون. ويشكون همهم وحزنهم إلى الله. وهو الذى يبلغ رسالات الله، ويعلم قدرة الله دون ما يدرى فى نفسه. ومع ذلك لا يعلم النبى كل الغيب وإلا استكثر من الخير وقلل من السوء. ومعظمها فى صيغة "أعلم". أنزل الله معه العلم والحكمة، وأعلمه أن وعد الله حق. وأبلغ رسالات ربه، وأبلغه نفاق أهل المدينة. وناله أذى البشر. واستجاب لطلبات قومه من معجزات حتى التعجيزية منها والمادية مثل المائدة من السماء[١٣٦]. وجاءت آخر الرسالات مصدقة لما قبلها، ومكملة لها

ما فى السموات وما فى الأرض﴾ (٩٧:٥)، ﴿سبحان الذى خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون﴾ (٣٦:٣٦)، ﴿وقدرناه منازل لتعلموا عدد السنين والحساب﴾ (١٢:١٧)، ﴿لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (٥٧:٤٠)، ﴿والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون﴾ (٨:١٦)، ﴿اعلموا أن اللّه يحيى الأرض بعد موتها﴾ (١٧:٥٧)، ﴿قل الأرض ومن إن كنتم تعلمون﴾ (٨٤:٢٣)، ﴿ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (٣٩:٤٤)، ﴿كلا إنا خلقناهم مما يعلمون﴾ (٣٩:٧٠)، ﴿إن أجل اللّه إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون﴾ (٤:٧١)، ﴿قل أتعلمون اللّه = = بدينكم واللّه يعلم ما فى السموات وما فى الأرض﴾ (١٦:٤٩)، ﴿يّجبى إليه ثمرات كل شىء رزقاً من لدنا ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (٥٧:٢٨)، ﴿قال إن ربى يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (٣٦:٣٤)، ﴿قل أحل لكم الطيبات وما علّمتم من الجوارح﴾ (٤:٥)، ﴿أولم يعلموا أن اللّه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾ (٥٢:٣٩).

(١٣٥) ﴿وإنه لقسم لو تعلمون عظيم﴾ (٧٦:٥٦).

(١٣٦) ﴿قالوا لقد علمت ما لنا فى بناتك من حق﴾ (٧٩:١١)، ﴿قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض﴾ (١٠٢:١٧)، ﴿ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون﴾ (٦٥:٢١)، ﴿قال إنى أعلم ما لا تعلمون﴾ (٣٠:٢)، ﴿قال ألم أقل لكم إنى أعلم من اللّه ما لا تعلمون﴾ (٩٦:١٢)، ﴿وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾ (٣٣:٢)، ﴿قال إنما أشكو بثى وحزنى إلى اللّه وأعلم من اللّه ما لا تعلمون﴾ (٨٦:١٢)، ﴿ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض﴾ (٣٣:٢)، ﴿ولا أقول لكم عندى خزائن اللّه ولا أعلم الغيب﴾ (٢١:١١)، ﴿وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾ (٣٣:٢)، ﴿فلما تبين له قال أعلم أن اللّه على كل شىء قدير﴾ (٢٥٩:٢)،

ومهيمنة عليها. تعلن التوحيد النظرى وتبين انعكاسه فى حياة الفرد والجماعة كتوحيد عملى[١٣٧]. وعلى الناس اتباع الرسالة لا الهوى حتى يتبين لهم الطريق السديد[١٣٨].

ويعلم بعض الآيات ويتخذها هزواً، والحق أظهر وأسطع. يعلم العلماء ذلك ويعقلونه ثم يحرفونه ويسيئون تأويله بأمانيهم. وينبذون ما يعصى على التأويل ويحرفونه. ويبدلون الآيات حتى تعبر عن أهوائهم. ويطلبون الحديث مع الله شفاهاً مباشرة دون وساطة. إن تبديل آية مقام آية ليس افتراء بل نسخاً. والحق فى معنى الآية يطابق الحق فى النفس وفى الكون[١٣٩]. ومن ثم

﴿تعلم ما فى نفس ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب﴾ (١١٦:٥)، **﴿أبغلكم رسالات ربى وأنصح لكم، وأعلم من الله ما لا تعلمون﴾** (٦٢:٧)، **﴿ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء﴾** (١١٨:٧)، **﴿وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم﴾** (١١٣:٤)، **﴿تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب﴾** (١١٦:٥)، **﴿حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين﴾** (٤٣:٩)، **﴿فرددناه إلى أمه كى تقر عينها ولا تحزن ولتعلم أن وعد الله الحق﴾** (١٣:٢٨)، **﴿ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا﴾** (٤٩:١١)، **﴿ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم﴾** (١٠١:٩)، **﴿أبلغت رسالات ربى وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون﴾** (٦٢:٧)، **﴿أتعلمون أن صالحاً مرسل من ربه﴾** (٥٧:٧)، **﴿قل إنما أشكو بثى وحزنى إلى الله وأعلم من الله ما لا تعلمون﴾** (٨٦:١٢)، **﴿قال ألم أقل لكم إنى أعلم من الله ما لا تعلمون﴾** (٩٦:١٢)، **﴿لم تؤذوننى وقد تعلمون أنى رسول الله إليكم﴾** (٥:٦١)، **﴿نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا﴾** (١١٣:٥).

(١٣٧) **﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾** (٤١:٢٩)، **﴿فإن توليتم فما علموا أنما على رسولنا البلاغ المبين﴾** (٩٢:٥)، **﴿لئلا يعلم أهل الكتاب ألا يقدرون على شىء من فضل الله﴾** (٢٩:٥٧)، **﴿ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم﴾** (٢٨:٧٢)، **﴿هذا بلاغ للناس ولينذروا به أنما هو إله واحد﴾** (٥٢:١٤).

(١٣٨) **﴿فاصفح عنهم وقل سلام فسوف يعلمون﴾** (٨٩:٤٣)، **﴿فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون﴾** (١٨:٤٥)، **﴿واعلموا أن فيكم رسول الله﴾** (٧:٤٩)، **﴿قال له موسى هل اتبعك على أن تعلمن مما علمت رشداً﴾** (٦٦:١٨)، **﴿ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب﴾** (٧٩:٣)، **﴿ولقد تعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر﴾** (١٠٣:١٦)، **﴿هل أتبعك على أن تعلمن مما علمت رشداً﴾** (٦٦:١٨)، **﴿وقال يأيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شىء﴾** (١٦:٢٧).

(١٣٩) **﴿وإذا علم من آياتنا شيئاً اتخذها هزواً﴾** (٩:٤٥)، **﴿ويعلم الذين يجاهدون فى آياتنا ما لهم من محيص﴾** (٣٥:٤٢)، **﴿أولم يكن لهم آية أن**

يستحيل لبس الحق بالباطل والباطل بالحق نظراً لوجود مقاييس عدة للصدق، مطابقة الوحى مع العقل مع الطبيعة، مطابقة مع الأنفس والآفاق[١٤٠]. ويمثل قصص الأنبياء الوعى التاريخى وتصديق الوحى فى التاريخ. فالمعرفة التاريخية جزء من العلم الإنسانى. وهو دليل تجريبى على أن الوحى حق، وأن العلم الإلهى قانون تاريخى[١٤١]. ومن ثم كان العلم ضد التقليد لأنه لا يقوم على برهان عقلى ولا على دليل تجريبى[١٤٢].

والإيمان مقدمة لعلم. ويمثل الحدس، فى حين يعطى العلم البرهان[١٤٣].
ولا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون. فالعلم يعطى درجة للعالم أعلى من الجاهل نظراً لسمو الرفعة. والأكثر علماً هو الأكثر

يعلمه علماء بنى إسرائيل﴾ (١٢٧:٢٦)، ﴿**ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾** (٧٥:٢)، ﴿**ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى﴾** (٧٨:٢)، ﴿**نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون﴾** (١٠١:٢)، ﴿**وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية﴾** (١١٨:٢)، ﴿**وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم﴾** ((١٤٤:٢)، ﴿**وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون﴾** (١٤٦:٢)، ﴿**ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾** (٧٥:٣)، (٧٨:٣)، ﴿**قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾** (٣٧:٦)، ﴿**قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾** (٩٧:٦)، ﴿**والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق﴾** (١١٤:٦)، ﴿**كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون﴾** (٣٤:٧)، ﴿**والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون﴾** (١٨٢:٧)، ﴿**ونفصل الآيات لقوم يعلمون﴾** (١١:٩)، (٥:١٠)، ﴿**قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون﴾** (١٠١:١٦)، ﴿**الذين كذبوا بالكتاب وما أرسلنا به رسلنا فسوف يعلمون﴾** (٧٠:٤٠)، ﴿**كتاباً فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون﴾** (٣:٤١).

(١٤٠) ﴿**ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون﴾** (٤٢:٢)، ﴿**أم تقولون على الله ما لا تعلمون﴾** (٨٠:٢)، ﴿**وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾** (١٦٩:٢)، ﴿**لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون﴾** (٧١:٣).

(١٤١) ﴿**أو لم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعاً﴾** (٧٨:٢٨)، ﴿**وليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون﴾** (١٠٥:٦).

(١٤٢) ﴿**وكذلك أعْثَرْنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق﴾** (٢١:١٨)، ﴿**ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾** (١٠٤:٥).

(١٤٣) ﴿**فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم﴾** (٢٦:٢)، ﴿**كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم﴾** (١١٣:٢).

قوة، والأصدق علماً هو الأقدر جهاداً[١٤٤].

والسفه سبب عدم العلم. فالعلم يقوم على العقل وليس على الخبل أو الجنون. السفه لا ينتج إلا الهوى. والطبع على القلب سبب عدم العلم أى عدم الرؤية والإدراك. العلم يبدأ بالحدس ويتلوه البرهان، رؤية من الداخل إلى الخارج مثل البرهان من الخارج إلى الداخل وكما هو الحال فى نظرية الشعاع المزدوج فى نظرية الإدراك عند هوسرل. والهوى ضد العلم ومانع من الفعل كالنساء الذين يضربن بأرجلهن ليشاهدوا الناس زينتهن. فى الظاهر علم وفى الباطن هوى. فالعلم نية وقصد وليس خداعاً ونفاقاً. العلم تعبير عن شعور واحد وليس عن شعور مزدوج. العلم صراحة، والهوى نفاق[١٤٥]. والدين قيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون. وهو الذى يمنع من النفاق والشعور المزدوج[١٤٦].

ولا يعارض العلم الإنسانى العلم الإلهى. إذ لا يجوز أن يتعارض العلماء فلا يأمر الله بالفحشاء إلا إذا كان تقولاً عليه. لذلك جعل المعتزلة العقل أساس النقل، وجعل الأصوليون المصلحة أساس التشريع، وجعل الله الإسلام دين الفطرة[١٤٧]. إنما الفرق أن معرفة البشر نسبية، تحكم بالظاهر وهو غير الباطن. قد يبدو الخير شراً والشر خيرا فى حين أن المعرفة الإلهية ذات بعد واحد، مطابقة الظاهر والباطن[١٤٨].

---

(١٤٤) **﴿قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾** (٩:٣٩)، **﴿هل يستويان مثلاً الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون﴾** (٢٩:٣٩)، **﴿فسيعلمون من هو شر مكاناً وأضعف جنداً﴾** (٧٥:١٩)، **﴿سيعلمون غداً من الكذاب الأشر﴾** (٢٦:٥٤)، **﴿فسيعلمون من أضعف ناصراً وأقل عدداً﴾** (٢٤:٧٢).

(١٤٥) **﴿ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون﴾** (١٣:٢)، **﴿كذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون﴾** (٥٩:٣٠)، **﴿فإن لم يستجيبوا فاعلم أنما يتبعون أهواءهم﴾** (٥٠:٢٨)، **﴿فإن لم يستجيبوا لك فاعلموا أنما أنزل بعلم الله﴾** (١٤:١١)، **﴿ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن﴾** (٣١:٢٤).

(١٤٦) **﴿ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾** (٤٠:١٢)، (٣٠:٣٠).

(١٤٧) **﴿قل إن الله لا يأمر بالفحشاء، أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾** (٢٨:٧)، **﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾** (٣٣:٧)، **﴿إن عندكم من سلطان بهذا أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾** (٦٨:١٠).

(١٤٨) **﴿وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾** (٢١٦:٢)، **﴿ذلكم أزكى وأطهر، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾** (٢٣٢:٢)،

يعلـم البـشر والأقـوام علـى تعـدد مـشاربهم ومنـاهجهم ومقاصدهم. والاستباق فى الخير وفى العمل. كل يعتمد على نفسه لا يتطير بأحد ودون تقليد فرد لفرد أو جماعة لجماعة[١٤٩]. ومعيارها أقوال الرسول وأولوا الأمر والمجتهدون الذين يقومون بالاستنباط وحدود الله الواضحة البينة وعدم الإصرار على الإثم[١٥٠].

قد يكون العلم بأفعال الخير، والشهادة على أفعال الخير، والإتيان بأفعال الخير مثل الصدقة وترك البيع أثناء صلاة الجمعة كما فعل المسيح عندما طرد الباعة والمرابين من المعبد. ويقبل الله التوبة من عباده المتقين. ويبلغهم مأمنهم ويحمدون الله[١٥١]. والعلم بأن الكل إخوة بصرف النظر عن الأبوة والنبوة[١٥٢].

وكل فرد أو جماعة تعلم صلاتها وتسبيحها أى طريقها، طريق التقوى والإيمان لذلك لا ترجع المؤمنات إلى الكفار. الإيمان والكفر نقيضان. كل جماعة نقيضة للأخرى. الكفر كذب، والإيمان صدق،

﴿**ويعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون**﴾ (٧:٣٠).

(١٤٩) ﴿**فانفجرت منه اثنتا عشر عينا قد علم كل أناس مشربهم**﴾ (١٦٠:٧)، ﴿**قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إنى عامل فسوف تعلمون**﴾ (٣٩:٣٩)، ﴿**ألا إنما طائرهم عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون**﴾ (١٣١:٧)، ﴿**فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون**﴾ (٨٩:١٠).

(١٥٠) ﴿**ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولوا الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾ (٨٣:٤)، ﴿**وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون**﴾ (٢٣٠:٢)، ﴿**ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون**﴾ (١٣٥:٣).

(١٥١) ﴿**فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً**﴾ (٣٣:٢٤)، ﴿**قل حاش لله ما علمنا عليه من سوء**﴾ (٥١:١٢)، ﴿**ولا تصدقوا خيرا لكم إن كنتم تعلمون**﴾ (٢٨٠:٢)، ﴿**ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون**﴾ (٤١:٩)، ﴿**إنما عند الله هو خير لكم إن كنتم تعلمون**﴾ (٩٥:١٦)، ﴿**ذلك خير لكم إن كنتم تعلمون**﴾ (١١:٦١)، ﴿**وذروا البيع، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون**﴾ (٩:٦٢)، ﴿**لمثوبة عند الله خيراً لو كانوا يعلمون**﴾ (١٠٣:٢)، ﴿**ألم يعلموا أن الله يقبل التوبة عن عباده**﴾ (١٠٤:٩)، ﴿**إن أولياؤه إلا المتقون ولكن أكثرهم لا يعلمون**﴾ (٣٤:٨)، ﴿**ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون**﴾ (٦:٩)، ﴿**قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون**﴾ (٢٥:٣١)،

(١٥٢) ﴿**فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم فى الدين ومواليكم**﴾ (٥:٣٣).

ولكل طائفة عاقبتها. والأسوأ النفاق، التذبذب بين الإيمان والكفر. والفتنة أشد من القتل[١٥٣]. والمؤمنون أحق بالأمن والاطمئنان[١٥٤].

ويعلم كل قوم ما قاموا به من عدوان على الشريعة فى السبت والإفساد فى الأرض، والتخلص من يوسف وأخيه. وهو جهل وليس علماً. وهو ظلم وشراء للدنيا بالآخرة. وليس علماً من يصلى وهو سكران، ومن يأكل أموال الناس بالباطل، ومن يخرج الناس من ديارهم، ومن يخون أمانة الرسول أو يكفر برسالته أو من يقعد عن الجهاد ويتخلف ويتثاقل إلى الأرض أو من لا يؤمن بالغيب[١٥٥].

---

(١٥٣) ﴿**كل قد علم صلاته وتسبيحه، والله عليم بما يفعلون**﴾ (٤١:٢٤)، ﴿**اعبدوا الله واتقوه ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون**﴾ (١٦:٢٩)، ﴿**فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار**﴾ (١٠:٦٠)، ﴿**وإن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون**﴾ (١٨٤:٢)، ﴿**وليعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين**﴾ (٣٩:١٦)، ﴿**لو يعلم الذين كفروا حين لا يكفون وجوههم عن النار**﴾ (٣٩:٢١)، ﴿**ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب وأن الله لا يهدى كيد الخائنين**﴾ (٥٢:١٢)، ﴿**وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار**﴾ (٤٢:١٣)، ﴿**وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون**﴾ (٢٢٧:٢٦)، ﴿**أو لم يعلموا أن من يحادد الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها**﴾ (٦٣:٩)، ﴿**وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله**﴾ (٩٧:٩)، ﴿**وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون**﴾ (٩٣:٩)، ﴿**ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون**﴾ (٣:١٥)، ﴿**وسوف يعلمون حين يرون العذاب من أضل سبيلاً**﴾ (٤٢:٢٥)، ﴿**فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا إن فى ذلك لآية لقوم يعلمون**﴾ (٥٢:٢٧)، ﴿**أيكفرون بما آتيناهم وليتمتعوا فسوف يعلمون**﴾ (٦٦:٢٩)، ﴿**فكفروا به فسوف يعلمون**﴾ (١٧٠:٣٧)، ﴿**بل هى فتنة ولكن أكثرهم لا يعلمون**﴾ (٤٩:٣٩).

(١٥٤) ﴿**فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون**﴾ (٨١:٦)، ﴿**فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار**﴾ (١٣٥:٦)، ﴿**أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى**﴾ (١٩:١٣)، ﴿**هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون**﴾ (٥٧:١٦).

(١٥٥) ﴿**وقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت**﴾ (٦٥:٢)، ﴿**قالوا تالله لقد علمتم ما جئنا لنفسد فى الأرض**﴾ (٧٣:١٢)، ﴿**قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه وأنتم جاهلون**﴾ (٨٩:١٢)، ﴿**فقولوا يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا**﴾ (٨١:١٢)، ﴿**وإن للذين ظلموا عذاباً دون ذلك ولكن أكثرهم لا يعلمون**﴾ (٤٧:٥٢)، ﴿**ولقد علموا لمن اشتراه ما له فى الآخرة من خلاق**﴾ (١٠٢:٢)، ﴿**ولتعلمن أينا أشد عذاباً وأبقى**﴾ (٧١:٢٠)، ﴿**ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون**﴾ (٤٣:٤)، ﴿**لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون**﴾ (١٨٨:٢)، ﴿**لتخرجوا منها أهلها فسوف تعلمون**﴾ (١٢٣:٧)، ﴿**لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون**﴾ (٢٧:٨)، ﴿**ليكفروا بما آتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون**﴾ (٥٥:١٦)، ﴿**قالوا لو نعلم قتالاً لاتبعناكم**﴾ (١٦٧:٣)، ﴿**أن لو كانوا**

والكذب والظلم والكفر والنفاق واعتبار الدنيا مجرد زينة وتمتع ولهو ولعب، كل ذلك من مظاهر الجهل[١٥٦].

وتعلم النفس البشرية ما قدمت وأخرت من أعمال فى نهاية التاريخ[١٥٧].

وقد تعلم الجنة الحاضرين فيها تشخيصاً للطبيعة وأنسنة لها. فهى الوعى المتجسد فى النهاية، وكشف الحقائق حيث لا ينفع استرجاع الذكريات، والندم على ما فات[١٥٨]. فلكل شىء نهاية، والزمان ينتهى إلى تحقق. والنتائج النهائية تكشف، إيجاب وسلب، صدق ونفاق، جزاء وعقاب، فرح وحزن، نعيم وعذاب[١٥٩].

يعلمون الغيب ما لبثوا فى العذاب المهين﴾ (١٤:٣٤).

(١٥٦) **﴿ليكفروا بما آتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون﴾** (٣٤:٣٠)، **﴿ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون﴾** (١٠٢:٢)، **﴿ما هم منكم ولا منهم ويحلفون على الكذب وهم يعلمون﴾** (١٤:٥٨)، **﴿وإن للذين ظلموا عذاباً دون ذلك ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾** (٤٧:٥٢)، **﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون﴾** (٨:٦٣)، **﴿كذلك العذاب ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون﴾** (٣٣:٦٨)، **﴿سنستدرجهم من حيث لا يعلمون﴾** (٤٤:٦٨)، **﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة﴾** (٢٠:٥٧).

(١٥٧) **﴿وإذا الجنة أزلفت، علمت نفس ما أحضرت﴾** (١٤:٨١)، **﴿وإذا القبور بعثرت، علمت نفس ما قدمت وأخرت﴾** (٥:٨٢)، **﴿فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين﴾** (١٧:٣٢)، **﴿واعلموا أنما أموالكم وأولادكم فتنة وأن الله عنده أجر عظيم﴾** (٢٨:٨)، **﴿وإن تولوا فاعلموا أن الله مولاكم نعم المولى ونعم النصير﴾** (٤٠:٨)، **﴿واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسه وللرسول﴾** (٤١:٨)، **﴿واعلموا أنكم غير معجزى الله وأن الله مخزى الكافرين﴾** (٢:٩)، **﴿وإن توليتم فاعلموا أنكم غير معجزى الله﴾** (٣:٩).

(١٥٨) **﴿وقد علمت الجنة أنهم لمحضرون﴾** (١٥٨:٣٧)، **﴿فستعلمون من أصحاب الصراط السوى ومن اهتدى﴾** (١٣٥:٣٠)، **﴿ولأجر الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون﴾** (٤١:١٦)، **﴿قال ياليت قومى يعلمون، بما غفر لى ربى﴾** (٢٦:٣٦)، **﴿والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق﴾** (١٨:٤٢).

(١٥٩) **﴿ولتعلمن نبأه بعد حين﴾** (٧٨:٣٨)، **﴿لكل نبأ مستقر فسوف تعلمون﴾** (٦٧:٦)، **﴿ثم يجمعكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾** (٢٦:٤٥)، **﴿قل إن لبثتم إلا قليلاً لو أنكم تعلمون﴾** (١١٤:٢٣)، **﴿كلا سيعلمون، ثم كلا سيعلمون﴾** (٧٨ : ٤-٥)، **﴿فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه﴾** (٣٩:١١)، (٩٣:١١)، **﴿لهم عذاب أليم فى الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾** (١٩:٢٤)، **﴿وإن الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا**

مفهوم العلم فى القرآن الكريم إذن مفهوم شامل يتناول العلم والعالم والمعلوم فى تصور كلى للحياة يجمع بين الفرد والجماعة، بين الأخلاق والسياسة، بين عالم الروح وعالم الطبيعة، بين الداخل والخارج، بين النفس والآفاق. لم يفصل بين حكم القيمة وحكم الواقع، ولم يحول الطبيعة إلى رياضة، والعالم إلى إحصاء. وهى بعض أسباب أزمة العلم الغربى.



يعلمون﴾ (٦٤:٢٩)، **﴿فهذا يوم البعث ولكنكم لا تعلمون﴾** (٥٦:٣٠)، **﴿أفلا يعلم إذا بعثر ما فى القبور﴾** (٩:١٠٠)، **﴿ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون﴾** (٢٦:٣٩)، **﴿كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم﴾** (٥:١٠٢)، **﴿واتقوا واعلموا أن الله شديد العقاب﴾** (١٩٦:١)، **﴿واتقوا الله واعلموا أنكم إليه تحشرون﴾** (٢٠٣:٢)، **﴿فستعلمون كيف نذير﴾** (١٧:٦٧)، **﴿واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين﴾** (٢٢٣:٢)، **﴿آمنا به وعليه توكلنا فستعلمون من هو فى ضلال مبين﴾** (٢٩:٦٧)، **﴿واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وإليه تحشرون﴾** (٢٤:٨)، **﴿ألا إن وعد الله حق ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾** (٥٥:١٠)، **﴿بلى وعداً عليه حقاً ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾** (٣٨:١٦)، **﴿ولتعلم أن وعد الله حق ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾** (١٣:٢٨)، **﴿وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾** (٦:٣٠).

الــروح والجســد
فـى القرآن الكريم

الـروح والجـسد لفظـان قرآنيـان علـى التقابـل مثـل الـنفس والبدن. وتتعدد معانى الروح فـى ألفـاظ أخـرى مثـل القلـب والفـؤاد واللب. كما تتعدد معانى الجسد فى الجسم والبدن.

ويمكن بمنهج "تحليـل المـضمون" حـصر معـانى الـروح والجـسد لمعرفة تصورهما العام فى إطار الـديانات القديمـة أو فـى بنيـة العقـل ذاتـه بتحليـل التجربـة الإنـسانية وإدراكهـا بالحـدس وتطابقهـا مـع البداهـة، فمعـانى الألفـاظ لهـا ثابـت ومتحـول، الثابـت فـى العقـل والتجربة، والمتحـول فـى العـرف والاسـتعمال. ويعـرف الثابـت بتحليـل المعنى الاشـتقاقى، وهو المعنى الأول للفظ حين نشأته فـى علـم الأصوات، والمعنى الاصطلاحى القـائم عليـه، ويعـرف المتحـول مـن المعنى العرفى من استعمال الناس له فى الزمان والمكان.

ومــع ذلــك تظــل ألفــاظ الــروح والجــسد والبــدن محــدودة الاسـتعمال. فى حين يكثر تـردد لفـظ الـنفس، (٢٩٥) مـرة، والقلـب (١٣٢)، والفــؤاد (١٦)، والألبــاب (١٦)، مــن أجــل تجــاوز الثنائيــات القديمة بـين الـروح والجـسد والمعـانى المنعرجـة للـروح والمعـانى الهابطـة للجـسد، ومـن أجـل تحويـل الثنائيـة الماديـة إلـى ثنائيـة معنويـة فـى علاقـة الـداخل بالخـارج والحـدس بالبرهـان، والرؤيـة

(*) مقدمـة كتـاب "كوجيتـو الجـسد، دراسـات فـى فلـسفة مـوريس ميرلوبـونتى"، إصدارات اتحاد الجمعيات الفلسفية العربيـة (١٠)، مركـز الكتـاب للنـشر، القـاهرة ٢٠٠٤، ص٨-١٤.

بالإدراك.

وكان الفلاسفة، قدماء ومحدثين، قد تناولوا هذين المفهومين بالتحليل والوصف فى إطار الثقافات والديانات الإشراقية القديمة. وانتهوا إلى الثنائية الشهيرة بين النفس والبدن. فهما متمايزان، ولهما مصيران مختلفان، الأولى للخلود، والثانية للفناء. وقد استمرت هذه الثنائية عبر الفلسفات المثالية اليونانية عند سقراط وأفلاطون والإسلامية عند ابن سينا والغربية الوسطى والحديثة منذ ديكارت. ولم تعش عقيدة تناسخ الأرواح طويلا، عودة الروح إلى البدن ثوابا لها أم عقابا الآتية من الهند. فلا يوجد سماء فى الهند، وكل شىء يحدث فى الأرض.

وظن الناس أن هذه الثنائية هى الحقيقة، ووحدوا بين الاثنين مع أنها رؤية إشراقية تحدث فى لحظات الضنك، والرغبة فى التجاوز، تجاوز الواقع إلى المثال بلغة الفلاسفة، وإيثار الآخرة على الدنيا بلغة المتدينين. فهما أفضل من التوحيد بين النفس والبدن التى يقوم بها الماديون لصالح البدن، وهم الدهريون الذين يقولون ﴿**لا يهلكنا إلا الدهر**﴾. وظل هذان التصوران فى صراع بينهما، الثنائية الإشراقية، والأحادية المادية، الأولى تعبير عن الإيمان، والثانية عن الإلحاد فى الثقافة الشعبية. وكلاهما يقومان على خطأين أساسيين، الأولى الفصل Dissociation، والثانية الضم Confusion.

وتمتد هذه العلاقة بين الروح والبدن إلى الصلة بين الله والعالم، الفصل بينهما فى نظرية الخلق والجمع بينهما فى نظرية قدم العالم أو جمع الفصل والضم معا فى نظرية الفيض. فنمط العلاقة واحد بين النفس والبدن، وبين الله والعالم. والفرق بينهما أن العلاقة الأولى تتم فى العالم الأصغر Microcosm، بينما تتم الثانية فى العالم الأكبر Macrocosm بتعبيرات إخوان الصفا.

وقد ورد لفظ "روح" فى القرآن الكريم أربعا وعشرين مرة فى عدة صيغ، أكثرها "روح" (١٤)، وأقلها "روحنا" (٣)، مضافة إلى

ضـمير المـتكلم الجمـع، مـرة بالنـصب ومـرتين بـالجر، وأيـضا "روْح" بتسكين الواو تفيد نفس المعنـى إنمـا الخـلاف فـى الـصوت (٣)، أو مضافة إلى ضمير المتكلم المفرد "روحـى" (٢) أو الغائـب (١)، وأخيـرا "روح" (١) بالنصب وبنفس المعنى.

ولم يرد اللفظ مضافا إلى الضمير إلا ست مرات، المـتكلم الجمـع "روحنا" (٣)، المتكلم المفـرد "روحـى" (٢)، الغائـب المفـرد "روحـه" (١)، وكلها تشير إلى الله. فـالروح روح الله ولـيس روح البـشر التـى هى النفس. والأغلب استعمال اللفظ بلا ضمير (١٨). فالروح جـوهر مستقل، حقيقة عامة لا يمتلكها أحد.

ويوصـف لفـظ الـروح بلفـظ "القـدس" أربـع مـرات، مـرتين فـى سياق عيسـى بن مريم، ومرة فى سياق مريم، ومـرة فـى سـياق الـوحى إشــارة إلــى جبريـل. ويعنـى الـروح فـى إحـدى وظائفـه. فـالجوهر "الـروح" لـه وصـف "القـدس"، إذ لا تتعـرى الجـواهر عــن الأعراض كما يقول قدماء المتكلمين.

والروح مذكر ومؤنث فى آن واحد. وهو إلى المـذكر أقـرب لأنـه روح "الله". والمـذكر أقـرب إلـى الفاعـل منـه إلـى المفعـول، وإلـى الإيجاب منه إلى السلب. ولا يعنى ذلك أية نظـرة "ذكوريـة" للعـالم تتغلب على نظرة "أنثوية" كما يقال فى الكتابات الأنثوية المعاصـرة. بل تعنـى أن الـروح بـلا جـنس مثـل الإنـسان، وأن هنـاك مـا يجمـع الذكر والأنثى فى الروح والجسـد. فكلاهما بلا جنس.

وبالإضـافة إلـى الـشكل اللغـوى يعنـى لفـظ "روح" مـن حيـث المضمون الفكرى تسعة أشـياء، تـدل علـى معنـى الـروح ووظائفـه المعنوية والمادية، تدرجا من المعنوى إلـى المـادى، مـن المعرفـى إلى الوجودى على النحو الآتى:

١- لا يمكن معرفة جوهر الروح، الروح فى ذاتها. فهى من أمـر الله ﴿**ويسـألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى ومـا أوتيـتم من العلم إلا قلـيلا**﴾. إنمـا المهـم وظائفهـا وتجلياتهـا. وهـو نفـس التـصور لله إذ لا يمكـن معرفتـه فـى ذاتـه بـل فـى تجلياتـه، أفعالـه وآثاره، صـفاته وأسـمائه. ومـن ثـم كـل مـا يقـال عـن طبيعـة الـروح لتعريفها عند الفلاسـفة أو فى "علم الأرواح" رجم بـالظن، ولا فائـدة

منه، وخارج عن الموضوع.

٢- الـروح هـو الأمـل، الأمـل فـى المـستقبل والنـصر والغلبـة، وتحقيق الأهداف والغايات. فالإنسـان يحمل الأمانة ويؤدى الرسـالة، تحقيـــــق المثـــــال فـــــى الواقـــــع، وكلمة الله فى الأرض. ومهما صادفه من عقبات، وواجهه من أزمات فإن الأمل فى النصر يظل قائما ﴿**ولا تيأسوا مـن روح الله، إنـه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون**﴾.

٣- يعنى الروح التأييد المعنوى، والطاقة الخلاقة فـى الإنـسان لتحقيق غاياته وأهدافه. هو القـدرة علـى العمـل والاسـتمرار التـى تتولـد مـن العمـل نفـسه﴿**أولئـك كتـب فـى قلـوبهم الإيمـان وأيـدهم بـروح منـه**﴾. هـو الـدافع الحيـوى فـى الانـسان للحركـة والنشاط والتحقق.

٤- الروح هو حامل الـوحى، جبريـل، وملهـم المعرفـة﴿**وكـذلك أوحينا إليه روحا مـن أمرنـا**﴾. وهـو الـذى يلقـى الإنـذار ﴿**يلقـى الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يـوم الـتلاق**﴾. ويتم تجسـيد هذا الاتصال المعرفـى بلفـظ "نـزل". وهـو الأمـين فـى حمل الرسالة والقيام بالتبليغ ﴿**نزل به الروح الأمين، على قلبك لتكون من المنذرين**﴾. ويكون حينئذ الروح القـدس ﴿**قل نزله روح القـدس مـن ربـك بـالحق ليثبـت الـذين آمنـوا**﴾. وأحيانـا يكـون مقرونا بالملائكة ﴿**ينـزل الملائكـة بـالروح مـن أمـره علـى مـن يشاء من عباده**﴾. يحملون الأوامر ﴿**تنزل الملائكة والـروح فيهـا بإذن ربهم من كل أمر**﴾.

٥- وقـد أيـد الـروح القـدس عيـسى بـن مـريم وآتـاه بالبينـات ﴿**وآتينا عيسى بن مريم البينـات وأيـدناه بـروح القـدس**﴾[١٦٠]. فهو رسول قد خلت من قبله الرسل. أتاه الوحى والتأييـد كمـا أتـى خاتم الأنبياء.

٦- وكما ينزل الروح والملائكة فإنه يصعد أيضا حيـث المـستقر، ﴿**تعرج الملائكة والروح إليه فـى يـوم كـان مقـداره خمـسين**

---

(١٦٠) وهذه الآية مكررة (٢:٨٧)، (٢:٢٥٣).

ألف سنة﴾. وهنا تتقدم الملائكة الروح فى نهاية الزمان الطويل وليس الزمان اليومى، الزمان الأبدى وليس الزمان اللحظى. ويقف الروح والملائكة صفا يوم الحساب، ﴿**يوم يقوم الروح والملائكة صفا**﴾ دليلا على النظام والطاعة يوم العدل المطلق، يوم الحشر والشهود.

٧- ويرمز الروح إلى الجزاء الأوفى. فهو أعلى قيمة من الجسد كما أن النفس أعلى قيمة من البدن، والآخرة أقيم من الدنيا، والله له الأولوية على العالم. ويٌقرن مع الريحان وجنة النعيم ﴿**فأما إن كان من المقربين، فروح وريحان وجنة نعيم**﴾. فالروح هو المثل الأعلى.

٨- ثم تتجسد معانى الروح شيئا فشيئا فى عملية الخلق، الخلق الإنسانى الأول، خلق آدم بنفخ الروح بعد تسويته من الطين ﴿**ثم سواه ونفخ فيه من روحه**﴾. وتسجد الملائكة من عظمة الخلق الإنسانى ﴿**فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين**﴾[١٦١]. فالروح كمال الجسد.

٩- وهو الروح الذى أخصب مريم العذراء ﴿**وكلمة ألقاها إلى مريم وروح منه**﴾. الروح هنا هو الكلمة كما هو الحال فى مقدمة إنجيل يوحنا، الله هو الكلمة والكلمة هى الله. تمثل الروح لمريم بشرا ﴿**فأرسلنا إليها روحا فتمثل بشرا سويا**﴾. فقد أحصنت مريم فرجها ﴿**والتى أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا**﴾[١٦٢]. وتسمى أحيانا فى هذه الحالة أيضا الروح القدس، ﴿**اذكر نعمتى عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس**﴾. فالروح البشرية من الروح الإلهية.

وقد ورد لفظ "الجسد" أربع مرات فى قصص الأنبياء بمعنيين، كلاهما سلبى:

١- اثنتان فى قصة موسى عندما بنى بنو إسرائيل من حليهم عجلا جسدا له خوار لعبادته ﴿**واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا**﴾، وقام بصنعه واحد منهم ﴿**فأخرج**

---

(١٦١) وهى آية مكررة (٢٩:١٥)، (٧٢:٣٨).
(١٦٢) وهى أيضا مكررة (٩١:٢١)، (١٢:٦٦).

لهم عجلا جسدا لـه خـوار﴾. فعبـادة الجـسد أسـهل مـن عبـادة الروح، صـورة وصـوتا. فالجـسد مرئـى والـروح غيـر مرئـى. والجـسد قيمة عينية والروح قيمة معنوية. الجسد قريب والروح بعيد، الجـسد معلوم والروح مجهول. الجسد حس والروح عقل.

٢- واثنتان فى قصة سـليمان بمعنـى الغوايـة، غوايـة الجـسد **﴿وقد فتنا سليمان وألقينـا علـى كرسـيه جـسدا ثـم أنـاب﴾**. وسـرعان مـا يكتـشف الانـسان الغوايـة وينـوب. ومـع ذلـك الجـسد ضرورة ولا تتجلى الروح إلا من خلاله وفى أفعالـه **﴿ومـا جعلنـاهم جسدا لا يأكلون الطعـام ومـا كـانوا خالـدين﴾**. فالانـسان بـين الجسد والروح، بين الواقع والمثال، بين الضرورة والحرية.

٣- كمـا ورد لفـظ "الجـسم" مـرتين، الأولـى بمعنـى سـلبى عنـدما يـدل علـى الظـاهر دون البـاطن **﴿وإذا رأيـتهم تعجبـك أجسامهم﴾**. والثانية بمعنى إيجـابى إذا مـا قـُرنت بـالعلم، جمعـا بـين الجـسد والـروح، **﴿قـال إن الله اصـطفاه علـيكم، وزاده بسطة فى العلم والجسم﴾**. فالروح موطن العلـم، والجـسد أداة العمل.

٤- وأخيرا ورد لفظ "البدن" مرتين بمعنى إيجابى. الأولى مفـرد **﴿فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمـن خلفـك آيـة﴾**. فالبـدن حامـل الحياة، ونجاة البدن نجاة للحياة. والثانيـة جمـع **﴿والبُـدن جعلناهـا لكـم مـن شـعائر الله لكـم فيهـا خيـر﴾**. فالبـدن وسـيلة لأداء الـشعائر وتجليـات الـروح. البـدن أداة الـشهادة بالـصوت واللـسان، والصلاة بالحركات، والزكاة باليد، والصيام بالمعدة، والحج بالقدمين.

فإذا كان الـروح مفارقـا والجـسد حـال، فـإن البـدن يجمـع بـين المفارقة والحلول.



الفصل الثانى

علـــوم الحديـــث

 من نقد السند إلى نقد المتن

من نقد السند إلى نقد المتن

كيف تستخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية

فى نقد متن الحديث النبوى؟

(البخارى نموذجا)

أولا: نقد الحديث.

ينتسب علم الحديث إلى مجموعة العلوم النقلية الخالصة التى تركها القدماء مع علوم القرآن والتفسير والسيرة والفقه دون أعمال للعقل نظرا لاعتمادها على الرواية، فى حين استطاعوا صياغة مجموعة أخرى من العلوم العقلية النقلية يزاوجون فيها بين النقل والعقل مثل: علم أصول الدين، علم أصول الفقه، علوم الحكمة، علوم التصوف، كما صاغوا مجموعة ثالثة من العلوم العقلية الخالصة مثل العلوم الرياضية: الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، والعلوم الطبيعية مثل الطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان والمعادن وعلوم البحار، والعلوم الإنسانية مثل علوم اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ. فهل

(*) نشر هذا البحث بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، السنة الخامسة، القاهرة، ديسمبر ١٩٩٦، ص١٣١-٢٤٣.

يستطيع المحدثون تحويل العلوم النقلية الخالصة إلى علوم عقلية نقلية وإعمال العقل فيها حتى يستطيع جيل آخر فى فترة تاريخية لاحقة تحويلها إلى علوم عقلية خالصة بعد أن حاولوا، ولو على استحياء، تحويل العلوم العقلية النقلية القديمة إلى علوم عقلية خالصة(١٦٣).

وستتم المحاولة فقط على "صحيح البخارى" كنموذج. وكان يمكن أخذ صحيح آخر من الإصحاحات الخمسة أو على "صحيح مسلم" وبالتالى تقوم الدراسة على صحيحين. ونظرا لتكرار نفس الإشكال يكفى إصحاح واحد نموذجا للباقى(١٦٤).

وما ينطبق على "صحيح البخارى" ينطبق على باقى الإصحاحات الخمسة، وهو أصح الإصحاحات كلها حتى أنه ليضرب

---

(١٦٣) نموذج ذلك على الكلام فى كتابنا "من العقيدة إلى الثورة"، خمسة مجلدات، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

(١٦٤) وهو استباق لدراسة العلوم النقلية الخمسة: القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه فى "من النقل إلى العقل" فى الجبهة الأولى من مشروع "التراث والتجديد"، فإن لم يطل بنا العمر فإننا نكون قد أنجزنا خمس دراسات مبدئية فى العلوم النقلة الخمسة:

١- "الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول" فى "الإسلام والحداثة" دار الساقى، لندن ١٩٩٠، ص١٣٣-١٧٥ (علوم القرآن).

٢- "مناهج التفسير ومصالح الأمة" وأيضاً "اختلاف فى التفسير أم اختلاف فى المصالح؟" فى "الدين والثورة فى مصر" جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص٧٧-١٢٠ أيضاً "هل لدينا نظرية فى التفسير؟" و "أيهما أسبق: نظرية فى التفسير أم منهج فى تحليل الخبرات؟ قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص١٦٥-١٧٢ (علم التفسير).

٣- "من نقد السند إلى نقد المتن" كيف تستخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية فى نقد الحديث النبوى؟ البخارى نموذجا. قيصرى، تركيا ١٩٩٦ (علم الحديث).

٤- "من السيرة الموضوعية إلى السيرة الذاتية" دراسة فى "حياة محمد" و "فى منزل الوحى" لمحمد حسين هيكل، القاهرة ١٩٩٦ (علم السيرة).

٥- "ابن رشد فقيها" دراسة فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" لابن رشد، مجلة ألف الجامعة الأمريكية، القاهرة، العدد (١٦) ١٩٩٦، ص١١٦-١٤٤ (علم الفقه).

بـــــه المثـــــل بالـــــصحيح فـــــى الثقافـــــة الشعبية وفى الأمثال العامية مثل "غلطنا فى البخارى" لدرجة التقديس والتبرك به وقراءاته فى الأزمات فى المساجد كما حدث أثناء غزوة نابليون لمصر كما يقص الجبرتى.

والتحول من نقد السند إلى نقد المتن مساهمة فى تحويل علم الحديث من علم نقلى إلى علم عقلى نقلى اعتمادا على العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة مثل علوم اللغة والأدب، والفلسفة والجمال، والنفس والأخلاق، والاجتماع والقانون، والسياسة والاقتصاد، والجغرافيا والتاريخ.

وقد ازدهر تطبيق هذه العلوم فى دراسة النص فى الغرب وفى مقدمتها علم النقد الأدبى ودراسة الأشكال الأدبية. وقد نشأت مدرسة أكملها فى ألمانيا فى عشرينات هذا القرن، مدرسة الأشكال الأدبية لهذا الغرض. وتم تطبيقها على الأناجيل عامة، والأناجيل المتقابلة (الثلاثة الأولى، مرقص، ولوقا، ويوحنا) خاصة(١٦٥). كما ازدهر علم الاجتماع الأدبى لمعرفة كيفية صياغة علم الحديث القديم وارتباطه بالرواية عند المسلمين من حيث السند وبأمثال العرب من حيث المتن وبقوانين النقل الشفاهى. بل لقد أصبح علم الرواية علماً مستقلاً فى الدراسات الأدبية المعاصرة(١٦٦).

وبالرغم من ازدهار هذه العلوم الإنسانية والاجتماعية فى الغرب إلا أنها قد شاعت خارجه. وأصبحت من المكتسبات الإنسانية العامة كما حدث فى الثقافات القديمة وتمثل الثقافة الإسلامية لها، مثل علوم الحكمة، حتى أصبحت جزءا منها ورافدا لها لا فرق بين وافد وموروث.

---

(١٦٥) وهى مدرسة Fromgeschichte Schule التى أسسها بولتمان وديبليوس، أنظر دراستنا "مدرسة الأشكال الأدبية" فى كتابنا "دراسات فلسفية"، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص٤٨٧.

(١٦٦) حاول R. Otto وضع قوانين للنقل الشفاهى فى كتابه الشهير "المقدس" Le Sacré، وعلم الراوية المعاصر هو Narratology.

ومن ثم يتم استعمال هذه العلوم على نحو اجتهادى خالص دون تطبيق مباشر لبعض نظريات العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية أو بعض نتائجها، خشية التحرر من علوم القدماء إلى الوقوع فى تقليد المحدثين، وحتى يظل الاجتهاد مستقلا، اجتهادا ذاتيا خالصا، ودون قراءة العلوم القديمة من منظور العلوم الحديثة. ولا يعتمد هذا التحول من نقد السند إلى نقد المتن على أى مذهب وضعى ينتمى إلى الحضارة الغربية بل هو تحكيم لشروط التواتر مباشرة، التطابق مع شهادة الحس والعقل والوجدان ومجرى العادات. هى دراسة وصفية محضة لا تصدر أحكاما بالصحة أو الخطأ على هذا الموقف أو ذاك أو بالصحيح والموضوع على هذا الحديث أو ذاك. مهتما فقط الفهم والتعليل، الفهم العقلى والتعليل العلمى كنموذج للدراسات الحديثة فى علم الحديث التى بدأت منذ عدة عقود من الزمان فى الداخل والخارج على حد سواء.

كانت الرواية علم القدماء. لذلك أنشئوا علوم الراوية فى مقابل علوم الدراية. كما أنشئوا علم الجرح والتعديل لمعرفة تاريخ الرواة وأشخاصهم خاصة لو كان الخبر خبر آحاد ولا يمكن ضبطه إلا عن طريق تحليل شعور الراوى ومدى ضبطه، وتطابق السمع والحفظ والأداء، ومدى عدالة الراوى، وخلوه من الأهواء(١٦٧). كما وضع القدماء علما بأكمله للسند هو "علم مصطلح الحديث" لتصنيف أنواع السند، متواتر وآحاد، مرسل ومقطوع ومشهور. كما فصل إلى حد أقل أنواع المتن، باللفظ والمعنى، أنواع المتن، بالمعنى دون اللفظ، الزيادة والنقصان، التقديم والتأخير، الوضع بالمعنى، فما رآه المسلمون حسنا فهو من عند الله حسن، وكما هو الحال عند مالك. كما تناول الأصوليون

---

(١٦٧) انظر رسالتنا الأولى:
Les Méthodes d'Exégése, essai sur la science des Fondements de la Compréhension, 'Ilm Usul al Fiqh, Le Caire, Imprémerie Naionale, pp. 127-161.

القدماء المتن قدر تناولهم للسند، الحديث اليقينى بلفظه ومعناه، والحديث الظنى بمعناه دون لفظه. الأول النقل باللفظ، والثانى النقل بالمعنى. كما تحدث بعض المالكية عن الوضع بالمعنى، فالمعنى يخلق لفظه. وهى الأحاديث الصحيحة من حيث السند. كما فصلوا ألفاظ الراوية وصنفوها إلى درجات خمس من اليقين ابتداء من "سمعت" حتى "كانوا يفعلون"، من اليقين المطلق إلى الظن المطلق. كما فصلوا أنواع السنة إلى قول وفعل وإقرار. وقد غالى الصوفية عندما رفضوا تناول الحديث من حيث السند، واقتصروا على نقد المتن، والكشف عن التجربة المعاشة وراءه. إذ يقول ابن عربى محدثاً "عن قلبى عن ربى أنه قال". ويعيب عليهم قائلا "تأخذوا علومكم من ميت عن ميت، ونأخذ علومنا من الحى الذى لا يموت". وكان الغزالى من قبل قد فضل المتن الصوفى حتى ولو كان السند ضعيفا وكما هو الحال فى "إحياء علوم الدين". واعتمد علماء أصول الفقه فى نظرية العلم فى حديثهم عن التواتر كمصدر للعلم على الحجة النقلية. وهى وحدها ظنية نظرا لاعتمادها على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ واللغة العربية والتقديم والتأخير. ولا تتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة كما يقول الإيجى فى "المواقف". أما الفلاسفة فإنهم قد استغنوا عن الحجة النقلية نظرا لاعتمادهم على العقل الصريح(١٦٨).

والرواة بشر يجوز عليهم الخطأ والنسيان، ويتأثرون بثقافاتهم وظروف عصرهم وأهوائهم البشرية من غيرة وتنافس بل وصراع سياسى، وبمدى القرب أو البعد عن الرسول. فقد أكثرت عائشة الرواية لكونها زوجة الرسول مما أتاح معرفة دقائق حياته الخاصة. كما أن القرب بينهما يؤثر فى حيوية الذاكرة سلبا أم إيجابا. كما أكثر أبو هريرة من

---

(١٦٨) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول ص ٣٩٠ – ٤٠٩.

الحـديث عــن الرســول لملازمتــه لــه[١٦٩]، الحــديث إذن نــص رواه بـشر، ودونــه بـشر، وصـاغه بـشر، وانتقـاه بـشر. لـم يكـن مـدونا إلا القـرآن منـذ سـاعة الإعـلان عنـه دون أن يمـر بفتـرة شــفهية، ويخـــضع لقـــوانين النقـــل الكتـــابى مثـــل المناولـــة والإجـــازة. إذ نقلــت الــصحف مــن الرســول إلــى أبــى بكــر إلــى عمــر إلــى عثمـان. وقـد رفـض عمـر أن يكتـب الرسـول كتابـا آخـر فـى وجعـه الأخيـر حتـى لا يـضل النـاس بعـده. أمـا الحـديث فقـد مـر بفتـرة شــفهية تتجــاوز قـرنين مــن الزمــان. فقـد تـوفى البخـارى عـام ٢٥٦هــ أى فــى منتـصف القــرن الثالــث، ومــن ثــم فإنــه يخـضع لقـوانين الراويـة الـشفهية مـن زيـادة كميـة وتغيـر كيفـى وإبـداع تـاريخى. رفـض الخلفـاء الأربعـة تدوينـه حتـى لا يخـتلط بـالقرآن. وكـل خليفـة لاحـق اتبـع سـنة الخليفـة الـسابق. ثـم تكـاثرت الأحاديـــث، واخـــتلط الـــصحيح منهـــا بالموضـــوع فـــى الأقاصـــى البعيـدة مثـل أواسـط آسـيا. وانبـرى علمـاء الحـديث، ومـنهم الخمـسة، لجمـع الحـديث والتحقـق مـن صـحته. وقـد استـشهد بيـنهم مـن أوائـل الـصحابة مثـل قثـيم عبـاس. وقـد ارتـبط منطـق التـدوين بالبيئـة لثقافيـة والـسياسية والفـرق الكلاميـة التـى كانـت منتـشرة فـى أواسـط آسـيا فـى ذلـك الوقـت، خراسـان وسجـستان. وهـى بيئـة غيـر عربيـة ممـا يجعـل صـياغات الحـديث قلقـة التراكيـب صـعبة الألفـاظ، وهـى بيئـة متمـسكة بحرفيـة الـسنة ولـيس بجوهرهـا نظـرا لبعـدها عـن مركـز الثقافـة العربيـة وبـؤرة الإسـلام الأول فـى الحجـاز. كمـا ارتـبط التـدوين بثقافـة البخـارى وأثرهـا علـى تـصوره لعلـم الحـديث فـى تبويبـه وموضـوعاته. كمـا ارتـبط بمـستوى العلـم فـى عـصره وطريقـة التعامـل مـع النـصوص. فقـد اجتهـد فـى الجمـع والتـدوين، وكـل اجتهـاد يـصيب ويخطـئ. والـسؤال الآن: هـل كـان البخـارى يعرف الكتابة أم أنه جمع كله شفاها ثم أملاه للتدوين؟[١٧٠].

---

(١٦٩) صـحيح البخـارى: (تـسعة أجـزاء فـى ثلاثـة مجلـدات) مـصطفى الحلبـى، القاهرة ١٣٤٥هـ، جـ٩/١٣٣ (وسيشار فقط إلى رقم الجزء ورقم الصفحة).

(١٧٠) تـدوين القـرآن جـ٩/١٣٣/١٢٠، رفـض عمـر جـ٣/١٣٧، جـ٧/١٥٦، جـ٦/١٢، جـ١/٣٩.

ويتكون "صحيح البخارى" من ثلاثة وأربعين كتابا فى تسعة أجزاء فى ثلاثة مجلدات[(١٧١)]، ولكنها غير متساوية فى الحجم إذ قد يستغرق كتاب واحد أكثر من جزء مثل كتاب بدأ الخلق فى حين يقع أصغر كتاب فى صفحتين وهو كتاب العقيقة[(١٧٢)]. ويلاحظ أنه بالرغم من أن الكتاب له موضوع محدد إلا أن الموضوعات تتداخل عبر الكتب وتتكرر مما يدل على أن حدود الكتب مفتوحة تنقل فيها الموضوعات وتمزج كما تشاء، ومما يدل على أن أسماء الكتب على وجه التقريب جامعة لمعظم الأحاديث الداخلة فيها ولكنها ليست جامعة مانعة كما هو الحال فى التبويب الحديث. والأمثلة على ذلك كثيرة[(١٧٣)]. لذلك يكون من الواجب جعل التبويب أكثر إحكاما، ورفع التداخل بين الكتب، وإعادة تصنيف الموضوعات

---

(١٧١) ١- العلم، ٢- الإيمان، ٣- الوضوء، ٤- الغسل، ٥- الحيض، ٦- الصلاة (جـ١)، ٧- الجمعة، ٨- الحج (جـ٢)، ٩- الصوم، ١٠- البيوع، ١١- السلم، ١٢- الوكالة، ١٣- اللقطة، ١٤- الهبة وفضلها، ١٥- الشهادات (جـ٣)، ١٦- الوصايا، ١٧- بدء الخلق (نصف جـ٤، جـ٥)، ١٨- التفسير (جـ٦)، ١٩- النكاح، ٢٠- الطلاق، ٢١- النفقات، ٢٢- الأطعمة، ٢٣- العقيقة، ٢٤- الذبائح والصيد والتسمية على الصيد، ٢٥- الأضاحى، ٢٦- الأشربة، ٢٧- الطب وما جاء فى كفارة المرض، ٢٨- الطب، ٢٩- اللباس (جـ٧)، ٣٠- الأدب، ٣١- الاستئذان، ٣٢- الدعوات، ٣٣- الإيمان والنذور، ٣٤- الفرائض، ٣٥- الحدود، ٣٦- المحاربين، ٣٦- المحاربين من أهل الكفر والردة، ٣٧- الديات، ٣٨- استتابة المرتدين والمعاندين، ٣٩- الإكراه، ٤٠- الفتن، ٤١- الأحكام، ٤٢- الاعتصام بالكتاب والسنة، ٤٣- التوحيد.

(١٧٢) وبإعادة الترتيب من حيث الحجم يتضح الآتى:
١- بدء الخلق (٣٥٢)، ٢- التفسير (٢٢٢)، ٣- الجمعة (١٦١)، ٤- الحج (١٢٨)، ٥- الوصايا (١٢٦)، ٦- الصلاة (١٢٤)، ٧- الدعوات (٧٦)، ٨- التوحيد (٦١)، ٩- الأدب (٦٠)، ١٠- النكاح (٥٠)، ١١- البيوع (٤٤)، ١٢- الشهادات (٤٢)، ١٣- اللقطة (٣٩)، ١٤- الصوم (٣٧)، ١٥- اللباس (٣٧)، ١٦- الأحكام (٣٥)، ١٧- الإكراه (٣٤)، ١٨- الوكالة (٣٢)، ١٩- الطلاق (٢٧)، ٢٠- الاعتصام بالكتاب والسنة (٢٧)، ٢١- الإيمان والنذور (٢٦)، ٢٢- الوضوء (٢٥)، ٢٣- العلم (٢٤)، ٢٤- الطب (٢٤)، ٢٥- الحدود (٢٤)، ٢٦- الأطعمة (٢١)، ٢٧- الاستئذان (٢٠)، ٢٨- الفتن (١٩)، ٢٩- الذبائح والصيد والتسمية على الصيد (١٨)، ٣٠- المحاربين من أجل الكفر والردة (١٨)، ٣١- السلم (١٧)، ٣٢- الهبة وفضلها (١٧)، ٣٣- الحيض (١٦)، ٣٤- الديات (١٥)، ٣٥- الإيمان (١٤)، ٣٦- الأشربة (١٣)، ٣٧- الفرائض (١١)، ٣٨- الغسل (١٠)، ٣٩- الطب وما جاء فى كفارة المرض (١٠)، ٤٠- النفقات (٧)، ٤١- الأضاحى (٧)، ٤٢- استنابة المرتدين والمعاندين (٧)، ٤٣- العقيقة (٢).

(١٧٣) دخول الفرائض فى المواريث جـ٨/١٨٤-١٩٥، تحريم إطراء النبى فى موضوع

إحكاما، ورفع التداخل بين الكتب، وإعادة تصنيف الموضوعات الداخلة تحت كل منها. وأحياناً تبدو موضوعات الكتاب خارجة عن موضوعه مثل موضوعات كتاب الأدب، ومسائل الصلاة والزكاة فى كتاب الجمعة. فهناك عدم التزام بموضوع الكتاب والذى قد يظهر فى كتاب آخر، والربط بين موضوعين مختلفين والفصل بين موضوعين متشابهين. تتداخل الكتب والأبواب، وتظهر نفس الأحاديث بالرغم من اختلاف الموضوعات، وتظهر الموضوعات متفرقة لا رابط بينها ولا صلة لها بعنوان الباب وهو إلى الكتاب أقرب. وهناك أبواب هى فى الحقيقة كتب لا تدخل فى الكتب السابقة مثل باب فضل الجهاد والسير الذى يأتى بعد كتاب الشهادات، ويوجد كتابان فى الطب[(١٧٤)]. وينقسم كل كتاب إلى عدة أبواب بعناوين إما من القرآن أو الحديث أو صياغة موضوعهما دون نصيبهما. من الواضح إذن نقص الإحصاء المحكم للموضوعات وهو ما حاول الحكماء تلافيه فى إحصاء العلوم. وتتكرر كثير من الأحاديث عدة مرات فى أكثر من باب وكتاب وربما بنفس الصياغات السابقة دون تجميعها فى مكان واحد أو موضوع واحد أو مقارنة صياغاتها واختيار أصحها، وتفسير زيادتها أو نقصانها. ويدل التكرار مرة أخرى على أن قسمة الكتاب إلى كتب وأبواب ليست جامعة مانعة. ويدل على نقص فى التصور النظرى للموضوعات وعلى غياب بنية متسقة محكمة لها[(١٧٥)]. تبدأ البسملة فى وسط الباب أو الكتاب وليس فى أوله. ويتكرر نفس الموضوع فى كتابين مستقلين متباعدين[(١٧٦)]. كما تتكرر نفس الحادثة ونفس الحديث فى كتب متفرقة[(١٧٧)]. وقد يتوالى التكرار إلى حد الملل. وقد يكون

الحدود جـ١/٢١٠، فتن آخر الزمان فى الإكراه جـ٩/٢٤-٥٨، فضائل فى التوحيد جـ٩/١٤٠، وقسم موسى فى الطب جـ٧/١٦٣، البيوع فى اللباس جـ٧/١٩١، النذر فى القدر جـ٩/١٥٦، الزكاة مع الصلاة جـ٢/١٣٠، الصوم فى فضائل الجهاد والسير جـ٤/٣٢، الحج فى فضل الجهاد والسير جـ٤/٦٧، الصلاة فى فضل الجهاد والسير جـ٤/٩٤، فضائل القرآن فى الإيمان والنذر جـ٨/٦٤.

(١٧٤) كتاب الطب، ما جاء فى كفارة المرض جـ٧/٤٨-٥٨، كتاب الطب جـ٧/١٥٨-١٨٢.

(١٧٥) مثل حرمة اليوم والشهر و البلد فى كتاب الحدود جـ٨/١٩٨.

(١٧٦) جـ٨/١٠٩/١٧٩، جـ٩/٣١/١٠٢/١٠٧/١٣٦.

(١٧٧) مثل كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة جـ٨/٢٠١-٢٠٩، وكتاب استتابة

الباعـث عليـه النقـل الحرفـى، وعـدم التحقـق مـن صـحة إحـدى الروايات وقوانين الزيادة والنقصان مع الروايات الأخرى. ويفيـد التكـرار الباحث المعاصر فى معرفة منطق الزيادة والنقصان وعلاقة المعنـى بـاللفظ، وقـوانين القيـاس الإبـداعى، وقـوانين التـذكر والنـسيان. والعجيب أنه فى نفس الوقت الذى يصل التكرار إلى أقصى حد يتم استبعاد أحاديث أخرى. فقد جمع البخـارى حـوالى ٦٠٠٠٠٠ حـديثا ذكر منها ٧٢٧٥ حديثا أى بنسبة ١,٢ %. فـإذا تـم اسـتبعاد المكـرر منها يبقى ٤٠٠٠ حـديثا أى بنـسبة ٥٥%. فمـا مقيـاس الاسـتبعاد والانتقـاء؟ تحليـل صـحيح البخـار إذن هـو قمـة مـا وصـل إليـه علـم الحديث من يقين من حيث السند. وبقى معرفة اليقـين مـن حيـث المتن.

وتتـداخل الكتـب مـع العلـوم النقليـة الأربعـة الأخـرى: القـرآن، والتفسير، والسيرة، والفقه دون ترتيب أو نسق. فالأجزاء مـن الأول حتـى الرابـع فـى الفقـه، والخـامس فـى التوحيـد، والـسادس فـى التفسير والسيرة، والأجزاء من السابع حتى التاسع فى الفقه مـن جديد. وينتهى التاسع بكتاب التوحيد. فتدخل من المسائل النظريـة العقائدية مثل التوحيد مع المسائل الفقهية، والمسائل الغيبيـة مـع الموضـوعات العمليـة، وعلـم التفـسير فـى علـم الحـديث، وعلـم السيرة، مغازى الرسول، داخل بدأ الخلق، والبداية بالإيمـان والعلـم والنهاية بالتوحيـد[١٧٨]. فهـل لـو اختلفـت التـصورات النظريـة تختلـف الكتـب والأبـواب كمًّـا بتغيـر عمـل الـذاكرة فتتـذكر أحاديـث طبقـا للموضـوعات الجديـدة؟ إن الغالـب علـى التبويـب فـى النهايـة هـو قسمة الفقه إلى عبادات ومعاملات، علاقة الإنسـان بـالله وعلاقتـه بالآخر. فهل يمكن تصور آخر لتبويب علم الحديث يقوم علـى تحديـد هـذه العلاقـة بـين الإنـسان وغيـره فـى دوائـر متداخلـة، مركزهـا الإنسان ومحيطاه الآخـر والله؟ ففـى الإنـسان توضـع أبـواب الإيمـان والعلم، وفـى علاقتـه بـالآخر توضـع المعـاملات، وفـى علاقتـه بـالله توضع العبـادات، وفـى الفـرد يتجلـى علـم الـنفس والأخـلاق، وفـى

المرتدين والمعاندين وقتالهم وإثـم مـن أشـرك بـالله وعقوبتـه فـى الـدنيا والآخـرة جـ٩/١٧-٢٤.

(١٧٨) مثل أول ما نزل من الوحى وحوار الرسول مع جبريل والأمر بالقراءة، جـ٩/٣٧.

الآخر يظهر علم الاجتماع والسياسة، وفى العالم كمحيط حول الجماعة تتجلى علوم الحياة. فالإنسان مجموعة من العلاقات مع نفسه ومع الآخرين. المرأة زوجة، والأقرباء أسرته، ومع العبادة فى المسجد، ومع المال فى الزكاة والصدقات، ومع السلطان فى الطاعة أو العصيان، ومع الله فى الأمر أو النهى(١٧٩).

قد يساعد هذا التبويب الجديد على تفادى التكرار، وبناء على البنية الحديثة التى تساعد على تلبية احتياجات العصر وضرورات العلوم الإنسانية والاجتماعية. وكان يمكن ترتيب الأحاديث زمانيا لمعرفة تطورها وأحكام الناسخ والمنسوخ فيها أسوة بترتيب القرآن الزمنى. كما يمكن ترتيب الأحاديث موضوعيا بناء على معطيات الفقه الجديد، الإنسان فى علاقاته الاجتماعية وكموجود فى العالم. لم يستطع البخارى قديما أن يقوم بما يتطلبه المحدثون نظرا للخلاف فى الزمان وتبدل العصور حوالى اثنتا عشر قرنا. ولم يشفع محاولات الاختصار المتأخرة للحديث، مثل "الأربعون النووية" فى إبراز الموضوعات دون تكرار. إنما يتطلب ذلك تصورا جديدا يقوم على بنية عصرية بناء على نقد المتن بعد تجاوز نقد السند. فنقد السند هو فى النهاية نقد خارجى، يعتمد فيه يقين المتن على يقين السند. فى حين أن نقد المتن نقد داخلى مستقل بذاته بصرف النظر عن نقد السند، وكما برع القدماء فى نقد السند كانوا قريبى عهد بالرجال قد يبرع المحدثون فى نقد المتن لأنهم قريبوا عهد بالعلوم الإنسانية والاجتماعية.

وهذه الدراسة ليست دراسة كاملة حتى عن صحيح البخارى بل مجرد نماذج واقتراحات ونتائج أولية، ولا تقدم إحصاء شاملا للأمثلة والشواهد بل عينة منها حتى لا يطغى الكم على الكيف، والفروع على الأصول. وقد تحتاج إلى مزيد من التفصيل لدراسة كتاب كتاب فى العمق بمزيد من الدقة والتحليل ووصف الخطاب. يكفى إنها تقدم نموذجا لتطوير علم الحديث وإعادة بنائه من حيث الأشكال الأدبية والمضمون التاريخى والخيال الإبداعى. هى مجرد

---

(١٧٩) وتتجلى هذه العلاقات فى الحديث المشهور "سبعة يظلهم الله يوم لا ظل إلا ظله..."، جـ٢/ ١٣٨-١٣٩.

نمـوذج دراســة وليــست الدراســة ذاتهــا، مجــرد وضــع لتــساؤلات واقتراحات وإثارة الأذهان على إمكانية البحوث الجديـدة. تجمـع بـين الشواهد والتنظيـر، بـين التجريـب والتـصور حتـى يكـون لكـل وصـف قرائنه، ولكل تحليل شواهده. تتوجه إلى العلماء والمتخصصين فـى علم الحديث وليس إلى العامة والجمهـور. فقـد اسـتقر فـى أذهـان العامة أن العلوم النقلية علوم مقدسـة وهى من صنع البشـر وإفـراز التاريخ. مع إنه يمكن نقدها وإعادة بنائها طبقا لظروف كل عصر.

ثانيا: القـرآن والحديـث.

يكشـف علم الحـديث فـى "صـحيح البخـارى" وفـى غيـره مـن الإصحاحات عن العلاقة بين القرآن والحديث. فكلاهما وحى من عند الله على درجتين مختلفتين: القرآن وحى مباشـر بواسـطة جبريـل. والحديث وحى غير مباشر عن طريق توسط الرسول نفسه وقدرتـه على تحويل الوحى مـن مبـادئ عامـة علـى تطبيقـات عمليـة فـى سلوك الأفراد والجماعات. فالقرآن حاضر فى الحديث حضورا مباشـر مما يدل على ارتباط العلمين معا. فإذا كان القرآن هـو الـوحى الأول فإن الحديث هو الوحى الثانى. القرآن تحقق أول للوحى مـن العلـم الإلهى إلى اللوح المحفوظ إلى ذهن جبريل إلى اللغة العربية إلـى أذن الرسـول ووعيـه مبلغـا إيـاه للنـاس. والحـديث تحقـق ثـان لهـذا الوحى الأول فى وقائع متعـددة ومـع تفـصيلات عديـدة فـى الزمـان والمكان ورعاية الفروق الفردية بين الأفراد والجماعات.

ويبـدأ صـحيح البخـارى براويـة نـزول القـرآن الـشهيرة، "سـورة اقرأ". وهى نفـس بدايـة علـوم القـرآن. فـالقرآن يثبـت بـالقرآن كمـا يثبت الحـديث. وقـد يبـدأ المحـدثون علـى نحـو آخـر، بعلـوم الـنص. فالحديث نص، وعلـوم الروايـة والتـدوين، النقـل الـشفاهى لمعظـم الحديث قبل مرحلة الجمع والتـدوين والنقـل الكتـابى لـه، الرسـائل المكتوبة إلى هرقل عظيم الروم أو إلى كسرى فـارس[١٨٠]. وأحيانـا يكون الحديث مجرد راوية وآيات قرآنية دون أقـوال للرسـول كمـا هـو الحال فـى أسـباب النـزول فـى علـوم القـرآن بالحـديث مـن الـراوى

(١٨٠) جـ١/٢-٨.

نفسه للتأكيد على صحة الحديث، وربط الفرع بالأصل، وأحيانا أخرى، وهو الأقل، يكون من الرسول نفسه. وقد يذكر القرآن فى البداية كأصل قبل أن يستند عليه الحديث كفرع. وقد يأتى فى النهاية كتصديق للحديث وبرهان عليه. فقد يكون الأصل سندا من أعلى كالسقف. وقد يكون سندا من أسفل كالأساس. وقد يكون القرآن فى منتصف الحديث، بين السقف والأساس كرابط بين قسمى الحديث ودعامة له من الوسط حتى لا تهتز كنوع من التقوية للبنيان. وقد تقتصر الآية وقد تطول، وفى الغالب القصر [١٨١]. وأحيانا يصبح ذكر الآية داخل الحديث بلا دلالة، مجرد قرن وعدم ترك الفرع بلا أصل[١٨٢].

إذا ذكر القرآن فى أول الحديث فإنه يكون الأصل الذى يقوم عليه، والأساس الذى يستند إليه. فالآية القرآنية هى المبدأ العام الذى يندرج تحته الحديث استنباطا للفرع من الأصل، وذلك مثل حديث "آية المنافق خيانة الأمانة". وهو أصل قرآنى برد الأمانات إلى أهلها. فالحديث ما هو إلا تفصيل وشرح للقرآن على المستويين النظرى والعملى[١٨٣]. وإذا ذكر القرآن بعد الحديث فانه يكون تصديقا له وتأكيدا على صحته ومعناه[١٨٤]. وقد حدد الأصوليون القدماء صلة النص القرآنى بالحديث. فالحديث بيان لمجمل، وتفصيل لأوجه العمل وطرق التطبيق فى الزمان والمكان، فى العادات والأعراف. فلا يوجد حكم فى الحديث إلا وله أصل فى الكتاب. الكتاب وحى بمعناه ولفظه، والحديث بمعناه دون لفظه مما يفسر وحدة الخطاب القرآنى وتعدد صيغ الخطاب النبوى[١٨٥].

وبالإضافة إلى علاقة القرآن بالحديث، علاقة الأصل بالفرع، هناك أيضا علاقة السبب والعلة. فالحديث يذكر أسباب نزول بعض آيات القرآن. الحديث هنا مصدر أخبار لعلوم القرآن فى باب "أسباب النزول" بل وجزء منه. وهى إحدى بدايات صحيح البخارى فى بيان

---

(١٨١) القرآن بلا حديث جـ٤/١٥٩/١٦٦-١٦٧، جـ١/٩٦/١١٠.
(١٨٢) نموذج الآية الطويلة فى أول كتاب الشهادات جـ٣/٢١٨-٢١٩.
(١٨٣) جـ٦/١٤٢.
(١٨٤) جـ٥/٢٢١-٢٢٢، جـ١/ ٨ـ٩/١١/١٣/٨٩/٩١.
(١٨٥) جـ١/٢-٨، جـ٣/٢٣٠، جـ١/٤٠.

سبب نزول الوحى وكيفيته وأسباب نزول المدثر والمزمل واقرأ، والتنبيه على عدم استعجال اللسان بنطق القرآن، وحديث الإفك حتى بعد تأخر نزول الوحى فى تبرئه عائشة. وينزل الوحى إذا استعصت الإجابة على الرسول كما هو الحال فى آية الملاعنة أو فى آية تحريم السؤال من الأساس فى موضوعات لا ينتج عنها أثر عملى. هنا يكون القرآن بديلا عن الحديث ثم يصبح الحديث شارحا له. وأحياناً يتوسط القرآن الحديث إذا ما سأل أحد الصحابة الرسول شيئا صعبت الإجابة عليه. فيأتى القرآن رفعا للحرج فى جدل متبادل بين القرآن والحديث، الحديث ثم القرآن مكملا له ثم الحديث شارحا للقرآن(١٨٦). وقد يكون الحديث مناسبة لنزول آية ثم استدراك المسلمين بالسؤال ثم نزول آية أخرى توضيحية. فالحديث هنا بين المسلمين والقرآن عبر الرسول كوسيط. وإن ربط الآية أو الحديث بسبب نزولها هو ما عناه الأصوليون بخصوص السبب وعموم الحكم. فالأحكام فى بدايتها وقائع حدثت تستدعى أحكاما مثل الحجاب وتصديق القرآن للحديث فى حكم الشرك وقتل الولد والزنا بخليلة الجار(١٨٧).

وإذا كان القرآن بعد الحديث فان الحديث يكون سببا لنزوله. وإذا كان قبل الحديث فإن الحديث يكون تفسيرا وشرحا له، وهو الغالب على علاقة القرآن بالحديث. ومما يدل على ذلك وضع كتاب بأكمله، هو ثانى الكتب طولا على الإطلاق بعد كتاب "بدأ الخلق" ويشمل جزاءً بأكمله بعنوان "كتاب التفسير"(١٨٨). وهنا يبدو علم الحديث وعلم التفسير علما واحدا، يبدأ صحيح البخارى بكيفية نزول الوحى والاعتماد على القرآن لإثبات الوحى. وهنا تدخل أسباب النزول أيضا سورة

---

(١٨٦) آية الملاعنة جـ٦/١٢٥/٩/١٢١، مثلا عندما تنبأ الرسول بفتح الدنيا وسأل رجل عما إذا كان الخير يأتى بالشر جـ٢/١٥٠، ونزل الوحى إجابة على سؤال عن الحج ١٦٧/٢، وملاحظة عمر ذلك جـ٣/٧/٢٣، واستدراك المسلمين وسؤالهم عن الشرك جـ١/١٥.

(١٨٧) حادثة الحجاب جـ٧/٣٠، وأمثلة أخرى جـ٩/١٤٣.

(١٨٨) جـ٦/٢٠-٢٤٥.

حسب ترتيبها فى القرآن. ويذكر أمر الرسول بالتبليغ. فإن لم يفعل فما بلغ الرسالة. وهى حجة غالية الشيعة فى أن الرسول قد كتم نبوة على. مما يدل على أن اختيار الأحاديث والآيات كان موجها بالخلافات العقائدية بين الفرق(١٨٩).

وقد أنزل القرآن على سبعة أحرف بمعنى الأصوات أو اللهجات والقراءات وليس بأعماق المعانى كما يقول الصوفية فى الصراع مع الباطنية أنصار التأويل الباطنى. قرأها جبريل على محمد على حرف واحد. وظل يستزيد حتى سبعة أحرف(١٩٠). وعندما ينزل الوحى على الرسول ورأسه على فخذ عائشة كانت تشعر بثقلها. وقد يكون تشبيها وتصويرا لعظم الحدث وجلاله(١٩١). وقد سمى القرآن قرآنا لجماعه السور وقرن بعضه عن بعض(١٩٢). وتتغير أسماء السور فى أحاديث البخارى عما استقر الأمر عليه مما يدل على عدم استقرارها حتى منتصف القرن الثالث(١٩٣). وأحيانا تكون السورة بمفردها دون اسم السورة

---

(١٨٩) جـ٦/٦٦.

(١٩٠) جـ٩/١٩٥، جـ٤/١٣٧.

(١٩١) جـ٤/٣٠.

(١٩٢) جـ٦/١٢٤.

(١٩٣) براءة وهى توبة جـ٦/٨٠، بنى إسرائيل وهى الإسراء جـ٦/١٠٣، كهيعص وهى مريم جـ٦/١١٧، الم غلبت الروم وهى الروم جـ٦/١٤٢، تنزيل السجدة وهى السجدة جـ٦/١٤٤، الملائكة وهى خاطر جـ٦/١٥٣، المؤمن وهى غافر جـ٦/١٥٨، السجدة وهى فصلت جـ٦/١٥٩، حم عسق وهى الشورى جـ٦/١٦٢، الذين كفروا وهى محمد جـ٦/١٦٧، اقتربت الساعة وهى القمر جـ٦/١٧٧، إذا جاء المنافقون وهى المنافقون جـ٦/١٨٩، المتحرم وهى التحريم جـ٦/١٩٤، تبارك الذى بيده الملك وهى الملك جـ٦/١٩٧، ن والقلم وهى القلم جـ٦/١٩٧، سأل سائل وهى المعارج جـ٦/١٩٨، قل أوحى إلى وهى الجن جـ٦/١٩٩، أننا أرسلنا وهى نوح جـ٦/١٩٩، هل أتى على الإنسان وهى الإنسان جـ٦/٢٠٣، عم يتساءلون وهى النبأ جـ٦/٢٠٥، إذا الشمس كورت وهى التكوير جـ٦/٢٠٧، إذا السماء انفطرت وهى الانفطار جـ٦/٢٠٧، ويل للمطففين وهى المطففين جـ٦/٢٠٧، إذا السماء انشقت وهى الانشقاق جـ٦/٢٠٧، سبح اسم ربك الأعلى وهى الأعلى جـ٦/٢٠٨، هل

وكأن الآية الأولى منها فى الغالب هو اسم السورة[194]. وتذكر بعض الآيات المشكوك فيها مثل ﴿**والليل إذا يغشى، والذكر والأنثى**﴾ وقد سمعها بعض القراء من الرسول على هذا النحو. وكانت بعض الآيات من سورة التوبة ضائعة لم توجد إلا عند خزيمة الأنصارى. بل أن الرسول نفسه نساها وذكره بها صحابى[195].

والحديث عن جمع القرآن وكيفيته ليس نيلا من الوحى، فالجمع عمل بشرى خالص. وقد طلب من زيد جمع القرآن، ثم ناوله

أتاك حديث الغاشية وهى الغاشية جـ٦/٢٠٩، لا أقسم وهى البلد جـ٦/٢٠٩، والشمس وضحاها وهى الأضحى جـ٦/٢١٠، والليل إذا يغشى وهى الليل جـ٦/٢١٠، ألم نشرح جـ٦/٢١٣، أقرأ باسم ربك الذى خلق وهى الخلق جـ٦/٢١٤، إنا أنزلناه فى ليلة القدر جـ٦/٢١٦، لم يكن وهى البينة جـ٦/٢١٦، إذا زلزلت الأرض زلزالها وهى الزلزلة جـ٦/٢١٧، ألهاكم وهى التكاثر جـ٦/٢١٨، ويل لكل همزة وهى الهمزة جـ٦/٢١٨، ألم تر وهى الفيل جـ٦/٢١٨، لإيلاف قريش وهى قريش جـ٦/٢١٩، أرأيت وهى الماعون جـ٦/٢١٩، إنا أعطيناك الكوثر وهى الكوثر جـ٦/٢١٩، إذا جاء نصر الله وهى النصر جـ٦/٢٢٠، تبت يدا أبى لهب وتب وهى المسد جـ٦/٢٢١، قل هو الله أحد وهى النصر جـ٦/٢٢٢، قل أعوذ برب الفلق وهى الفلق جـ٦/٢٢٣، قل أعوذ برب الناس وهى الناس جـ٦/٢٢٣.

(١٩٤) اسم السورة والآية مثل سورة البقرة وعلم آدم الأسماء كلها جـ٦/٢١، واسم الآية وحدها كاسم للسورة مثل إذا جاءك المنافقون جـ٦/١٨٩، تبارك الذى بيده الملك جـ٦/١٩٧، نون والقلم جـ٦/١٩٧، سأل سائل جـ٦/٢٠٣، عم يتساءلون جـ٦/٢٠٥، إذا الشمس كورت جـ٦/٢٠٧، إذا السماء انفطرت جـ٦/٢٠٧، سبح اسم ربك جـ٦/٢٠٨، هل أتاك حديث الغاشية جـ٦/٢٠٩، لا أقسم جـ٦/٢٠٩، والشمس وضحاها جـ٦/٢١٠، والليل إذا يغشى جـ٦/٢١٠، ألم نشرح جـ٦/٢١٣، اقرأ باسم ربك الذى خلق جـ٦/٢١٤، إنا أنزلنا جـ٦/٢١٣.

(١٩٥) جـ٨/٧٧ جـ٦/١١، آية التوبة جـ٦/٢٢٦ ٩٠ جـ٨/٩٨، لم يكن جـ٦/٢١٦، إذا زلزلت الأرض زلزالها جـ٦/٢١٧، ألهاكم جـ٦/٢١٨، ويل لكل همزة جـ٦/٢١٨، الم تر جـ٦/٢١٨، لإيلاف قريش جـ٦/٢١٩، أرأيت جـ٦/٢١٩، إنا أعطيناك الكوثر جـ٦/٢١٩، إذا جاء نصر الله جـ٦/٢٢٠، تبت أبى لهب وتب جـ٦/٢٢١، قل هو الله أحد جـ٦/٢٢٢، قل أعوذ برب الفلق جـ٦/٢٢٣، قل أعوذ برب الناس جـ٦/٢٢٣.

إلى أبى بكر الذى ناوله بدوره إلى عمر. ومن ثم تؤول آيـة ﴿**إن علينـا جمعه وقرآنه**﴾ فى هذا السياق التاريخى[١٩٦].

ويذكر البخارى نماذج من القرآن الذى نـسخت تلاوتـه وحكمـه أو الآيات التى نسخت تلاوتهـا فقـط[١٩٧]. ويعـرض لمـشكلة النـسخ فى القرآن وفـى الحـديث، وعـن النـسخ للقـرآن بـالقرآن، والحـديث بالحديث، والقرآن بالحديث، أما نـسخ القـرآن بالحـديث فكمـا يقـول الأصـوليون هـو تخـصيص ولـيس نـسخا. ويـدل النـسخ علـى وجـود النص فى الزمان، نص القرآن أو نـص الحـديث وعلـى تغيـر الأحكـام فيه بتغير الزمان.

كما يدل أسباب النزول على ارتباطه بالمكان. فالزمان والمكان حاضـران فـى الـنص. وتتغيـر الأحكـام بتغيرهمـا[١٩٨]. والـسؤال فـى التشريع هو: هل يجوز الرجوع إلى الـنص المنـسوخ وحكمـه إذا مـا تغيرت الظروف وعادت إلى ما كانت عليه فى وقت صدوره ولـم تعـد قابلة لحكم النسخ؟ كمـا تـذكر فـضائل القـرآن. وهـى الـسبب فـى عمل الأحجية فى السلوك الشعبى والتعويذات والحماية من العين والحسد واتقاء الشر[١٩٩]. ويكثر الحديث شرحا للقرآن، مجـرد شـرح على مـستوى القـصص، خاصـة الظـاهر والبـاطن، لإفـساح المجـال للإبـــداع الخيـــالى، وإطـــلاق العنـــان للغـــوص فـــى الباطن مثل الشجرة الملعونة فى القرآن وهى شـجرة الزقـوم[٢٠٠]. ويغلـب الـشرح اللغـوى[٢٠١]. وهـو شـرح لفـظ بلفـظ اعتمـادا علـى قـــواميس اللغـــة، شـــرح لفـــظ مجهـــول بلفظ معلوم عن طريق الترادف كما هو الحال فـى العـصور المتـأخرة فى عصر الـشروح والملخـصات. فالحـسيب الكـافى، ويقـال للمـرأة نعجـــــة طبقـــــا لاســـــتعمال القـــــدماء.

---

(١٩٦) جـ٦/٨٩ جـ٩/٩٣.
(١٩٧) جـ٥/١٣٧، جـ٦/٢٤٠، جـ٤/١٠، جـ٦/٥٩/٥٥/٣٩/٣٧، نـسخ الـسنة بالـسنة جـ٤/٢٤/٢٦.
(١٩٨) حالات أسباب النزول مثل جـ١/١٩٦، جـ٢/١٦٥/١٢٩، جـ٧/١١.
(١٩٩) جـ٦/٢٢٣-٢٣١، فضل البقـرة جـ٦/٢٣١-٢٣٢، فـضل الكهـف جـ٦/٢٣٢، فضل الفتح جـ٦/٢٣٢، فضل الإخلاص (الصمدية) جـ٦/٢٣٣، فضل المعوذتين جـ٦/٢٣٣.
(٢٠٠) جـ٦/١١٤ جـ٨/١٥٧.
(٢٠١) جـ٩/٤٢/١٣٧ جـ٤/١٨٥/١٩٦/١٢٨/٢٨/١٢/١١ جـ٦/٤١.

وقد يكون فى البداية أو فى الوسط والسياق. ويبدأ الشرح بالبسملة لفظ بلفظ، وكذلك فى عديد من السور[٢٠٢]. يوضح كتاب التفسير هذه الصلة بين القرآن والحديث، وعلوم لقرآن بعلوم الحديث. كما يبين كتاب المغازى (النصف الثانى من كتاب "بدأ الخلق") الصلة بين علم الحديث وعلم السيرة وكما تبين باقى كتب الحديث الصلة بين علم الحديث وعلم الفقه، وكما يبين كتاب "بدء الخلق" وكتاب "التوحيد" الصلة بين علم الحديث وعلم أصول الدين.

وأهم المفسرين الذى يعتمد عليهم البخارى هو مجاهد أولا ثم ابن عباس ثانيا سواء راويا أو مرويا عنه[٢٠٣]. ويتدخل الراوى فى الآية القرآنية يشرحها بعباراته حتى تتفق مع الحديث مما قد ينتج عنه خطورة مزج كلام الراوى بآيات القرآن. ويتم خلط القرآن بشرحه فى الخيال الإبداعى حيث لا فرق بين المثل والممثول، بين الأصل والفرع، بين النموذج والتقليد. بل أنه يتم الاختفاء وراء القرآن وشرحه من أجل إبداع الحديث، خاصة فيما يتعلق بتفصيل القصص القرآنى والنسج على منواله مما يجعل علم الحديث بداية علم التفسير. يساهم الخيال الإبداعى فى الحديث على التنويع على القصص القرآنى خاصة تلك التى لها ظهر وبطن كما هو الحال عند

---

(٢٠٢) البسملة جـ٦/٢٠-٢١، آل عمران جـ٦/٤١، النساء جـ٦/٥٣، المائدة جـ٦/٦٣، الأنعام جـ٦/٧٠، الأعراف جـ٦/٧٣، براءة جـ٦/٨٠، هود جـ٦/٩١، الرعد جـ٦/٩٨، الشعراء جـ٦/١٣٩، الجاثية جـ٦/١٦٦، محمد جـ٦/١٦٧، ق جـ٦/١٧٢، الذاريات جـ٦/١٧٤، الطور جـ٦/١٧٤، النجم جـ٦/١٧٥، الرحمن جـ٦/١٨٠، الواقعة جـ٦/١٨٢، الحديد جـ٦/١٨٣، المجادلة جـ٦/١٨٣، الممتحنة جـ٦/١٨٥، الطلاق جـ٦/١٩٣، الحاقة جـ٦/١٩٨.

(٢٠٣) مادة التفسير من ابن عباس جـ٦/٧٦/٥٣/٧٠/٧٣/٩٠/٩٨-٩٩/١١٧/١٣٧/١٥٥/١٥٨/١٦٢/ ١٩٩-٢٠٠/٢٠٩-٢١٠/٢١٩، مجاهد جـ٦/١٠٠/١٠٩/١٣٩/ ١٤٢/١٤٤-١٤٥/١٥٣-١٥٦/١٥٨/١٦٢-١٦٣/١٦٦/١٦٨/١٧١/١٧٥/١٧٧/١٨٢-١٨٣/١٨٥/١٨٨/١٩٣/٢٠٠/٢٠٤-٢١٠/٢١٣/٢١٨-٢١٩/١٢٣، جـ٧/١١٠/١١٣.

الصوفية[٢٠٤].

ويصحح القرآن الحديث أحيانا على نحو أشد، وأحيانا على نحو أخف. فعندما لعن الرسول فلانا وفلانا نزلت آية ﴿**ليس لك من الأمر شىء**﴾. كما يصحح القرآن السلوك البشرى بعد ما قرر أبو بكر عدم الإنفاق على مسطح الذى شارك فى حديث الإفك، ورد القرآن بضرورة الإنفاق على الفقراء. كما يصحح القرآن أخطاء النسبة ويطالب نسبة الأشخاص إلى آبائهم مثل زيد بن محمد. والمثال الشهير على ذلك رفض القرآن الاستغفار للمنافقين بعد حرص الرسول على ذلك ولو بأكثر من سبعين مرة، وتأييد القرآن عمر. القرآن معيارى، والحديث تاريخى. فالقرآن يصحح الحديث ويأخذ فى الاعتبار الاعتراض على صلح الحديبية من عمر بعدما رد الكفار النساء المؤمنات بعد رد الرجال فى آية ﴿**إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن**﴾. ويرفع القرآن الحرج عن الحديث فى إقراره السعى بين الصفا والمروة وتقنين القرآن له[٢٠٥]. وقد يستدعى الراوى آية قرآنية إذا ما شعر بتعارض حديث معها مثل حديث تعذيب المؤمن ببكاء أهله عليه بما يتعارض مع آية ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾[٢٠٦].

وقد يقع خلط بين القرآن والحديث إما من استعمال الرسول، فالرسول هو مبلغ القرآن وقائل الحديث أو من الراوى فى إخراجه لحديث كقول فى راوية[٢٠٧]. كما يعقد حوار بين القرآن والحديث مثل ﴿**قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم**﴾ قال ﴿**أعوذ بوجهك**﴾، ﴿**أو من تحت أرجلكم**﴾

---

(٢٠٤) وذلك مثل شرح مجاهد مهطعين بمعنى عديمة النظر ويقال مسرعين، وأفئدتهم هواء أى جوفاء لا عقول لهم، جـ٣/١٦٧.

(٢٠٥) جـ٦/٢٥/٤٨/١٣٢/١٤٦/١٤١، جـ٢/١٩٤، جـ٣/٣٤٧.

(٢٠٦) جـ٢/١٠١.

(٢٠٧) كان الناس يظنون أن قول الرسول "لو أن لابن آدم واديا من ذهب أحب أن يكون له واديا، ولن يملأ فاه إلا التراب، ويتوب الله على من تاب" من القرآن حتى نزلت "ألهاكم التكاثر" جـ٨/١١٥.

قال ﴿**أعوذ بوجهك**﴾[٢٠٨]. وقد وصف الرسول الله بأنه السلام المؤمن وهى
نفسها آية[٢٠٩]. ويدخل القرآن كجزء من الحديث. فعندما سأل جبريل متى الساعة؟ تلا ﴿**إن الله عنده علم الساعة**﴾. وقد أرسل النبى إلى هرقل عظيم الروم ﴿**يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء**﴾ هى نفسها آية. كما استعمل الرسول القرآن مثل آية ﴿**وكان الإنسان أكثر شىء جدلاً**﴾ لتقوية موقفه ضد رفض على وفاطمة الاستيقاظ للصلاة فى منتصف الليل بدعوى أن الله لو شاء لفعلا. لقد استعمل الرسول نفسه القرآن كحديث مثل ﴿**تبايعوننى أن لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقون ولا تزنون ولا تقتلون أولادكم**﴾ بصرف النظر عن أولوية الاستعمال للقرآن أم للحديث[٢١٠]. وقد يكون ذلك من فعل الراوى تأكيدا على روايته وإيجاد أصل لها فى الكتاب. وقد تستعمل الرواية ما كان يقرؤه الرسول من القرآن فى الصلوات مثل صلاة الجمعة والسجدة مثل ﴿**هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا**﴾[٢١١]. وقد يظهر القرآن فى الرواية والسياق على لسان الصحابة مثل بلال ربما لتذكير الرسول وإعطائه المناسبة ﴿**يأيها النبى إذا جاءك المؤمنات يبايعنك**﴾[٢١٢]. وقد يستعمل القرآن على لسان المعارضين، سلاحا بسلاح، وآية بآية، وحجة بحجة[٢١٣]. لذلك يصعب الفصل بين الآية والحديث لاستعمال الرسول والراوى والمحاور القرآن كجزء من الحديث[٢١٤]. المسافة إذن ليست كبيرة بين القرآن والحديث. فالقرآن حديث نازل، والحديث قرآن صاعد. القرآن له أسباب نزول يشرحها الحديث بالمعنى العام. والحديث جزء من القرآن بالمعنى الخاص. ويتحد القرآن والحديث عندما يقرأ الرسول القرآن، فالقرآن حديث بهذا

---

(٢٠٨) جـ٩/١٢٥.
(٢٠٩) جـ٩/١٤٢.
(٢١٠) جـ١/٢٠/٨٣، جـ٢/٦٢، جـ٩/٩٩، جـ٥/٧٠.
(٢١١) جـ١/٢١٧، جـ٢/٥.
(٢١٢) جـ٢/٢٧.
(٢١٣) جـ٢/٣٣.
(٢١٤) جـ٤/١٢٩.

المعنى العام بلغ الرسول من الوحى. والحديث حديث الرسول بالمعنى الخاص دون نزول وحى مباشرة(٢١٥).

لذلك يصبح السؤال مشروعا: هل الحديث وحى من عند الله مثل القرآن أم هو وحى فى بعض الحالات التى لا يستطيع الرسول الإجابة عنها خارج أسباب النزول لأنها تتعلق بالقرآن مثل تدخل جبريل؟ وربما هو وحى بمعنى فهم الرسول واستنباطه أحكام وقائع جديدة بناء على أصل من أصول الشعر. فالحديث هنا اجتهاد الرسول، وميزته أنه معصوم من الخطأ لإمكانية تصحيحه من القرآن. وربما هو ذوق رفيع طبيعى، عقلى إسلامى تربى عند الرسول يحكم به وهو أساس الوحى، نظرا لوحدة العقل والوحى والطبيعة. وربما أعراف قبلية وعادات اجتماعية خضع لها الرسول باعتباره عربيا وغير بعضها باعتبار مصلحا. وقد يخطئ الرسول فى أحكامه بناء على إقرار الرسول نفسه وأصحابه. وقد يغير أحكامه طبقا لتغير الزمان أو على الأقل إعلان النية عن ذلك ولو استقبل من أمره ما استدبر وكما فعل عمر بن الخطاب(٢١٦). ويمكن تأويل آيات القرآن التى تشير إلى الوحى بهذا المعنى مثل ﴿**وما ينطق عن الهوى أن هو إلا وحى يوحى**﴾ هو القرآن، ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾ الأوامر مباشرة. الألفاظ من الرسول والحكم من الله. الاعتراض من المسلمين ونزول الرسول على رغبتهم فى صلح الحديبية. وقد لاحظت عائشة نزول الوحى على هوى الرسول(٢١٧).

وهناك علاقة نصية بين القرآن والحديث وهو الحديث القدسى، وسط بين القرآن والحديث، أقل من القرآن وأعلى من الحديث. وهو وحى لفظا ومعنى مثل القرآن ولكن به الكثير من الإبداع الخيالى كالحديث. المحاور والسائل فيه جبريل ليعلم الرسول بمنهج سقراطى، يولد الإجابة من المسئول كما هو الحال فى الحديث القدسى المشهور عن الفرق بين الإسلام والإيمان

---

(٢١٥) جـ٦/٥٨.
(٢١٦) وقد كان نفس السؤال مطروحا على الصحابة ومثل "أصبح من عبادى مؤمن بى وكافر بى" جـ٥/١٥٥، جـ٤/٣٢.
(٢١٧) جـ١/١٩.

والإحسان مع بعض الإخراج المسرحى لأن الرسول لم يعرفه وطلب رجوعه بعد اختفائه وتمثل جبريل فى شخص دحيه الكلبى ثم إعلان الرسول عن شخصية المحاور والكشف عنها للصحابة. ربما القصد منه إحداث مزيد من التأثير على السامعين مثل اللجوء إلى سلطة الكبار، الآباء أو المعلمين أو القادة والزعماء، وكما هو الحال فى العادات الشعبية بالدعوة للتأييد بعون الله. كما دعا الرسول لحسان بن ثابت بالرد على المعارضين شعرا بتأييد الروح القدس "أهجهم أو هاجم وجبريل معك"(٢١٨). فالحديث القدسى هو جزء من الحديث وليس من القرآن مثل الأمر بالاعتكاف فى العشر الأواسط من رمضان. فأتى جبريل مرة ثانية فأصبح الاعتكاف فى العشر الأواخر(٢١٩).

وهناك درجة أقل من الحديث القدسى عندما يستعمل عبارة "قال الله تعالى" أو"قال ربكم" للدلالة على مدى القرب بين الله والمتكلم والسامع. ويتخيل حواراً بين الله وبينه أو بين الله وأهل الجنة وأهل النار فى الآخرة من أجل التأكيد أيضاً على أهمية الحديث وزيادة تأثيره على السامعين. وذلك مثل "قال الله: يسب بنو آدم الدهر وأنا الدهر، بيدى الليل والنهار". ولا تعنى "قال الله" قولا حرفيا الله فذاك القرآن أو الحديث القدسى بل تعنى زيادة فى التأكيد خاصة ولو كان مضمون القول خلافا عقائديا بين الفرق. ومن ثم يصبح القول من المصدر الأول للسلطة وهو الله. وذلك مثل الأقوال التى تجعل الحكم النهائى على البشر صادرا عن الرحمة وليس عن الاستحقاق. وقد يصف الحديث أفعال الله مثل "ضحك الله الليلة أو عجب من فعالكما". صحيح أن الأشعرية لم تكن قد ظهرت بعد ولكن الاعتزال كان منتشرا فيما وراء النهر بفضل المذهب الحنفى. يروى الرسول عن الله ما يبشر به الناس من أجل فعل الخير. الهم بالحسنة بمثلها وإذا تمت بعشرة أضعافها حتى سبعمائة ضعف. والهم بالسيئة بمثلها وإذا تمت بعشرة أضعافها حتى سبعمائة ضعف. والهم بالسيئة دون عملها حسنة وان تمت فواحدة. ومثل هذا العرض السخى لا يكون إلا من أكرم

(٢١٨) جـ٨/١٧/٤٥، جـ٥/٤٤.
(٢١٩) جـ١/٢٠٧.

الكرماء وهو الله. والحوار بين الإنسان والله يوم القيامة تصوير فنى من الرسول وليس واقعة مستقبلية. والعرب أهل بلاغة وفصاحة وأدب. ويتم الحوار مباشرة دون ترجمان وفى السماء لتأييد معانى الأرض عن كبر الأمة وكثرتها. وكذلك الحوار الخيالى بين الله وأهل الجنة عن رضاه عنهم ومع أهل النار وغضبه عليهم تصوير فنى من أجل تأكيد معانى الاستحقاق(٢٢٠).

وأحيانا يقول الرسول "قال جبريل" دون أو يكون حديثا قدسيا. وهو قول إبداعى من أجل مزيد من التأثير والإقناع خاصة وأنه قد يعارض أحاديث صحيحة مثل دخول الأمة الجنة ما دامت لا تشرك بالله حتى وإن زنت وسرقت(٢٢١). ويبدو جبريل قاسيا عندما طلب من الرسول أن يطلق على الكفار الأخشبين فيرفض الرسول راجيا أن يخرج من أصلابهم موحدى بالله. فالرسول مع الصبر والانتظار وليس مع العقاب كما يريد جبريل وكما فعل نوح. وقد منع الرسول الصور على لسان جبريل زيادة فى التأكيد وبعد أن أشاع عند اليهود والنصارى العرب(٢٢٢). وقد يصف الرسول فعل جبريل دون ذكر قوله. فقد نزل وغسل صدر الرسول بماء زمزم، وجاء بطست مملوء حكمة فأفرغها فيه، وعرج إلى السماء، وطلب للخازن أن يفتح كما فعل ذلك بالمسيح وبكل نبى. ويصلى مع الرسول خمس مرات ويعدها على أصبعه كالطفل حتى لا ينسى. ويخبر النبى أن بعض المقاتلين لقوا ربهم ينسخ قوله. والخبر لا نسخ فى الأحكام(٢٢٣).

وأتى النبى بعد الخندق وأشار إليه بالخروج إلى بنى قريظة دون وضع السلاح وكأن غزوات النبى وحروبه ضد اليهود ليست بناء على قرار سياسى عسكرى للنبى بل من وحى إلهى بقيادة جبريل. بل ويدخل فى المناقشات الكلامية، ويأخذ صف المرجئة ضد الخوارج فى موضوع الإيمان والعمل. فقد سمعه النبى يقول إن عدم الشرك بالله وحده يدخل الجنة وإن زنى وإن سرق. ويتحول

---

(٢٢٠) جـ٨/٥١/١١٢/١٣٩-١٤٠/١٦٨، جـ٦/١٦٦، جـ٥/٤٣.
(٢٢١) جـ٤/١٣٨/١٤٠ ويدخل جبريل محاورا فى "من مات ولم يشرك دخل الجنة" جـ٣/١٥٢.
(٢٢٢) جـ٧/٢١٧.
(٢٢٣) جـ٢/١٩١، جـ٤/٢٢/١٣٧.

الأمر من إبداع خيالى سمعى إلى إبداع خيالى بصرى، من القول إلى الشخص. ويراه الرسول جالسا على كرسى بين السماء والأرض سامعا صوتا كما هو الحال عند الفرق الباطنية[٢٢٤].

بل إن القرآن نفسه يعيد بناء أقوال البشر ويعيد صياغتها فى الآيات. فالقرآن حوار بين كلام الله وكلام البشر خاصة المعارضين الذين فى حاجة إلى رد وحوار مثل أبى جهل وأبى لهب وعبد الله بن أبى. فمثلا آية ﴿**فأمطر علينا حجارة من السماء أو أتنا بعذاب أليم**﴾ عبارة لأبى جهل تمت إعادة صياغتها فى القرآن للرد عليها. وسورة المسد ﴿**تبت يدا أبى لهب وتب**﴾ رد على أبى لهب عندما سب رسول الله "تبا لك يا محمد". ويتكرر ذكر أبى لهب فى القرآن كما يتكرر اسم محمد وكما يشار إلى أبى بكر وعمر وغيرهما من الصحابة. وآية ﴿**ليخرجن الأعز منها الأذل**﴾ عبارة عبد الله بن أبى. وقد لا يشار إلى أشخاص بأعينها بل إلى أقوالها مثل "أفرأيت الذى كفر بآياتنا وقال لأؤتين مالا وولدا" قول بشرى. وتشير آية ﴿**لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر**﴾ إلى غير القادرين على الجهاد. وتشير آية ﴿**وضاقت عليهم الأرض بما رحبت**﴾ إلى عبارة أحد المتخلفين عن القتال "وضاقت علىّ الأرض بما رحبت". كما يستعمل القرآن عبارات عبد الله بن سلام وكان من اليهود الصادقين مثل ﴿**فأتوا بالتوراة إن كنتم صادقين**﴾ وهى عبارته التى خاطب بها قومه عندما أخفوا آية الرجم. والأولى استعمال القرآن عبارات الصحابة مثل عبارة أبى بكر "أتقتلون رجلا أن يقول ربى الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم" دفاعا عن الرسول ضد أذى قومه وهو يصلى بالكعبة. بل يؤخذ أيضا كلام الجن ﴿**إنا سمعنا قرآنا عجبا**﴾[٢٢٥].
بل إن القصص القرآنى نفسه إعادة بناء اللحظة الماضية بناء على متطلبات اللحظة الحاضرة. فالحوار القرآنى فى قصص الأنبياء ليس حوارا تاريخيا حرفيا بل إعادة صياغة الحوار التاريخى بلغة عربية طبقا للمنظور الإسلامى مثل دعاء إبراهيم فى مكة، وحوار

---

(٢٢٤) جـ٥/١٤٢، جـ٨/٧٥/٥٩.
(٢٢٥) جـ٤/١٧٣ جـ٩/١٣٦، جـ٨/٤٨/١٧٩، انظر أيضا استناد الوحى إلى الواقع "الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول فى "الإسلام والحداثة"، دار الساقى، لندن، ١٩٩٠، أيضا "هموم الفكر والوطن" جـ١/٣-٥٨.

إبراهيم لأبيه، ووصايا لقمان لابنه، وحوار موسى وفرعون، ونوح وابنه، فالأنبياء لم يتكلموا اللغة العربية. ليس من الغريب إذن أن يتداخل كلام الله وكلام البشر فى الرواية إذ أن القرآن أحد مصادرها عن طريق استعماله الحر مثل قول رجل من الأنصار "سبحانك، ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك، هذا إفك عظيم" وقد يصعب التمييز بين كلام الله وكلام البشر فى "ولا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض" أو "فدية من طعام أو صدقة أو نسك" هل هو قرآن أم حديث[٢٢٦].

وتلك عظمة الإسلام فى واقع الوحى ووحى الواقع. جمع محمد النبوة عن ربه والرسالة إلى الناس. وفى صحيح البخارى يذكر محمد النبى الرسول على التبادل. أحيانا يقر الرسول بأن وحيا أتاه ومن عند الله "الليلة أتانى آت من ربى وهو بالعقيق أن صَلِّ فى هذا الوادى المبارك وقل عمرة فى حجة"، وأحيانا يكون القول منه مثل التشهد الذى يحتوى على جزأين، جزء من الرسول وجزء حر من عاء المصلى نفسه. فالمسار واحد، من الله إلى الرسول إلى المصلى، من النقل إلى الإبداع، ومن اللفظ إلى المعنى، ومن الضرورة إلى الحرية. ومن ثم يظهر سؤال: هل أدعية الرسول وحى أم بلاغة، من الله أم من جوامع الكلم، نبوة أم رسالة، اتصال أم تعبير؟ هل صلاة السهو من الصلوات المفروضة أم أنها من فعل الرسول بعد أن سها وهو أولى بالاتباع؟ لقد كان الرسول يحب سماع القرآن كصوت من غيره وأن يكون هو أيضا متلقياً سامعا وليس فقط ملقيا متكلما، يأخذ ويعطى، منفعلا وفاعلا. كان الرسول يبحث عن قبلة فتنزل ﴿**ونرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها**﴾ للدلالة على أنه لا فرق بين الصاعد والنازل، بين الواقع والوحى. وهنا يمحى الفرق بين الوحى والواقع فى الطبيعة أو العادة عندما يتحول الوحى إلى طبيعة وإلى ذوق إنسانى عام. ولا يكون نازلا أو صاعدا أفقيا بل متقدما رأسيا منيرا لسلوك كما هو الحال فى الاجتهاد. قد يكون الحديث فى بعض جوانبه اجتهاد من النبى الذى لا يخطئ نظرا لإمكانية تصحيح الوحى له. وهو الذى يشعر بروح الإسلام.

---

(٢٢٦) جـ٣/١٤٠، جـ٨/٨٦/٦٤/١٧٠، جـ٦/٥٧/٢٤١.

الحديث ذوق طبيعى مثل طلبه عدم نداء أحد بكنيته أبا القاسم حتى لا يشتت لانتباه بين شخصين، وعدم بيع حاضر بعادى حتى يحدث التكافؤ فى المعرفة بالسوق بين المقيم والمسافر أو الأخ على أخيه حتى لا يقع تضارب بين عاطفتى الأخوة والربح أو الخطبة على أخيه حتى لا يحدث صراع بين عاطفتى الحب والأخوة. كما لا تسأل المرأة طلاق أختها من زوجها كى تتزوجه. هو نوع من الآداب العامة مثل السير يمينا توحيدا للاتجاه وإيجاد نمط للسلوك، وخفض الصوت، واحترام الصغير للكبير[٢٢٧].

كانت عند عمر بن الخطاب هذه الملكة الطبيعية التى يلتقى فيها الوحى النازل مع الواقع الصاعد. فعادة ما يطابق الوحى رأى عمر. وقد لاحظ النبى هذا التطابق فى حديثه "لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون فإن كان فى أمتى أحد فإنه عمر" وفى صياغات أخرى عديدة لنفس المعنى. فقد تطابق الوحى مع رأى عمر فى قتل مرتد شهد بدرا ﴿**يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة**﴾ بعد أن عفا عنه الرسول. وتطابق معه فى القبلة والحجاب وطلاق نساء الرسول. وأيده فى عدم الاستغفار للمنافقين، وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق، وعدم الصلاة على المنافقين ﴿**لا تصل على أحد مات منه أبدا**﴾. ومن ثم يغيب الفرق بين الوحى والعقل والطبيعة سواء فى القرآن أو الحديث أو إحساس عمر كنموذج للعقل البسيط وللذوق الطبيعى[٢٢٨].

ثالثا: السؤال والجواب، القول المباشر والرواية.

السؤال والجواب يكونان معا أحد الأشكال الأدبية للحديث وهو الحوار، وتتعدد الأشكال الأدبية للنصوص الدينية باعتبارها جزءا من تاريخ آداب الشعوب. وليس المقصود تحليل هذه الأشكال الأدبية فى حد ذاتها بل دلالتها على المضمون سواء فيما يتعلق بالصحة التاريخية للحديث أو فيما يتعلق بالموضوع ذاته. وهو إصدار الأحكام

---

(٢٢٧) جـ٣/٨٦/٩١/١٥٢.

(٢٢٨) جـ٩/٤٥، جـ٥/١٥/٨٥، جـ٦/٢٤/٨٥، جـ٧/١٨٥، جـ٨/١٣٨/١٢١.

والتأثير على الناس من أجل توجيه السلوك أى دلالتها فيما يتعلق بالإبداع فى الرواية.

وتتعدد أشكال الحوار ووضع السؤال والجواب. فأولها الرسول يسأل والرسول يجيب مثل سؤاله ما الإيمان؟ وإجابته عليه بعد أن يجيب الصحابة "الله والرسول أعلم".. ومثل سؤال "أى يوم هذا، أليس يوم النحر؟... أى شهر هذا؟ أليس بذى الحجة.. فان دماءكم.." والناس تجيب بعد كل سؤال بحرف بلى. وقد لا تتكلم الناس على الإطلاق حياء من الرسول. فليس من المعقول أن يكونوا أعلم منه. وقد يكون الغرض بيان أهمية السؤال وأهمية الجواب بدلا من التقرير المباشر فى الجواب العرضة للنسيان[٢٢٩].

وقد يكون السؤال من سائل يحيط بالرسول لصحبته وقادما إليه خصيصا للسؤال، والرسول يجيب مثل "أى الإسلام خير؟ أن تطعم الطعام..." وهو الحوار المباشر. وقد يكون السائل معلوما باسمه. وقد يكون معلوما بوصفه مثل "سأل أعرابى" أو "سأل رجل"؟ وقد يكون مجهولا لا يعرف من السائل فى صيغة المبنى للمجهول مثل "سئل الرسول" أى العمل أفضل؟". ويختلف الإجابة طولا وقصرا بين القصة لطويلة صفحات وصفحات وبين مجرد النفى أو حرف الإثبات[٢٣٠].

وقد يزدوج السؤال كما تزدوج الإجابة أكثر من مرة فيصبح السؤال مركبا من إجابات متعددة وكأن كل سؤال يكشف عن أحد جوانب الموضوع حتى يتم كشفه كله فى مراحل. هنا يبدو السؤال الكلى المحمل متقطعا متجزئا. مثال ذلك السؤال الرسول عن الإسلام وإجابته بالصلاة ثم إعادة سؤاله عن غيرها وإجابة الرسول عن الزكاة. وفى كل إجابة الضرورى والاختيارى، الحد الأدنى والحد الأعلى. والسائل هو الذى يطلب المزيد[٢٣١]. ينقطع السؤال الكلى إلى عدة أسئلة جزئية فى الإخراج الأدبى زيادة فى التأكيد والبلاغة من أجل الإقناع شيئا فشيئا فلعل السائل إن أفلح

---

(٢٢٩) جـ٩/١١١، جـ١/١٢٨/٢٨/٢٦، جـ٨/١٨.
(٢٣٠) جـ١/٣٣/١٣/٨٠/١٤/١١.
(٢٣١) جـ١/١٨/١٤، جـ٨/١١٦-١١٧، جـ٣/١٦٣/١٣٠/١٠٠/٩٤/٨٨/٨٣/٨١/٧٩/٥٦/٣١/٨/ ١٧٦/١٧١، جـ٧/٢١٨.

صدق. فالحوار أكثر تصويرا من القضية أو الحكم. وقد يسأل الرسول فيجاب. فالمبادرة من الرسول وهو السائل حتى ينكشف الموضوع له تدريجيا. وفى كل مرة يجيب فيها الرسول يوجه أو ينتقد بعد الاستفهام. هذا التدرج فى السؤال والجواب من أجل الاستيضاح عن طريق الاستدراك وإعادة الاستفهام إما عن لفظ أو حكم أو خبر(٢٣٢).

وقد يكون الهدف من السؤال من الرسول ليس المعرفة بل لتوليد المعرفة من المسئول على طريقة الحوار السقراطى، واستنباط الحقيقة من الآخر. فالإجابة عند الآخر كما هى عند الرسول، ولكن الآخر لا يدرى، ومهمة الرسول استخراجها منه. مثال ذلك سؤال رجل الرسول أنه رسول الله وأن الله أمره أن يأمر الناس بالصلوات الخمسة وبالصوم وبالصدقة. والرسول يصدق ما يقول. فيعلن الرجل إيمانه وكأنه بحاجة إلى تصديق ما يشعر به من نفسه من الرسول زيادة فى التأكيد وتطابق المعرفة الطبيعية بالمعرفة عن طريق الوحى. ومثل سؤال الرسول عن شجرة مثل السلم تؤتى أكلها بأذن ربها والإجابة النخلة. وأحيانا يستعمل الحوار طريق "التعليق" Suspense من أجل استرعاء الانتباه وجذب المستمعين مثل قول الرسول "والله لا يؤمن" ثلاث مرات فسئل من؟ قال "من لا يأمن جاره بوائقه". ومثل قوله "كل أمتى يدخلون الجنة إلا من أبى!... من أطاعنى فقد دخل ومن عصانى فقد أبى".

ويأخذ الرسول اعتراض الصحابة والناس حوله بعين الاعتبار. ويعيد صياغة الحديث بناء على هذه الاعتراضات. فالواقع مكمّل للمثال. والطبيعة سند الوحى ومحل صدقه. وقد حدث ذلك فى صلح الحديبية عندما أتت النساء المسلمات إلى الرسول يردهن إلى الكفار بناء على أمر القرآن ﴿**إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن**﴾. كما اعترضت النساء فى الاعتمار فى الحج وترتيب النحر والحلق. فالحديث فى تفاعل مستمر مع الواقع، ومع القرآن، يتغير بتغير الواقع. ويصدق الوحى هذا التغيير باعتباره تفاعل الواقع

(٢٣٢) جـ٦/١٤٤، جـ٣/٢٤-٢٥، جـ٨/١٢/٤٢/١٣٠-١٣١، جـ٩/١١٤، جـ١/٢٣-٢٤.

والمثال[٢٣٣].

وتنطبق على القول المباشـر كـل صـيغ الكـلام مثـل: الخبـر أو التقرير. هنا يتكلم الرسـول دون سؤال من أحد مثل "بُنـى الإسـلام على خمس"، "الإيمان بضع وسبعون شعبة"، "المسـلم مـن سـلم المسلمون من لسانه ويده"، "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه مـا يحب لنفسـه" أو "آية المنافق .... من كن فيه كـان منافقـاً" وتتمثـل قوة الخبر فى نفسه، فى تركيـزه وقدرتـه علـى قـرع الـسمع. وقـد يبدأ التقرير بالعد، عـد الأشـخاص، اثنـان أو ثلاثـة أو أربعـة أو سـبعة مثل "سبعة يظلهم الله". وقد يكون الكلام فى صيغة الأمـر والنهـى وهـو المقـصود مـن الحـديث، بيـان أوجـه التطبيقـات العمليـة مثـل "بايعونى، يسروا.. الخ". وقد يتكرر الأمـر زيـادة فـى التأكيـد بـالرغم مما قرره الأصوليون أن الأمر على التكرار فى التنفيـذ حتـى ولـو لـم يتكرر فى الصياغة. وقد يشرح الأمر زيادة فـى الاحتيـاط. وقـد يكـون فى صيغة فعلية، وقد لا ينف الأمـر مـن أول مـرة لعـدم الفهـم مثـل أمر الرسـول الأعرابى بركـوب الراحلـة واعتراضـه بأنهـا بدينـة فيتكـرر الأمـر حتـى يـتم الامتثـال كمـا قـال الـشاطبى فيمـا بعـد فـى "الموافقات" فى مقاصد الشارع. منها وضع التشريع للامتثـال. وقـد يكون الحديث مثلا. فالله يضرب الأمثال فى القرآن وكـذلك الرسـول. وعادة ما تكـون الأمثلـة مـستمدة مـن البيئـة الـصحراوية والمجتمـع التجارى. وقد يبدأ الأمر بالحوار تمهيدا لـه وإعـداداً للـنفس لمقبولـة مثل قول الرسول "يا كعب"، فيقـول: "لبيـك يـا رسـول الله". فيقـول الرسـول "ضع من دينك هنا" فيرد "فعلت يا رسـول الله" ثـم يـستمر الأمر "قم فاقضه". وقد يقرن الأمر بالشرط أيضا من أجـل الاسـتعداد وتحقيق الشرط قبل المشروط. وقد يكون الحديث من جوامع الكلـم التى أوتيها الرسول. فقد كـان مـن أفصح العـرب وأوسـعهم معرفـة بجمهرة أمثالها. وذلك مثل "مثـل مـا بعثنـى الله". وقـد يغلـب عليـه السجع مثل "أول طعام يأكله أهل الجنـوب زيـادة كبـد حـوت، عـدن خلد أعدنت بأرض أقمـت، ومنـه المعـدن فـى معـدن، صـدق منبـت صدق" وكأنه سجع الكهـان أو أدعيـة الـصوفية وشـطاحتها كمـا هـو

(٢٣٣) جـ٣/٢٤٧، جـ٢/٢٠٥، جـ٣/١٥٧.

الحال فى "الطواسين" للحلاج. وقد يأخذ الحديث شكل القصص أسوة بالقصص القرآنى وعلى منواله مع مزيد من التفصيلات المستقاة من التراث اليهودى المعروف فى الجزيرة العربية من الأحبار العرب الذين قاموا بترجمة هذا التراث إلى العربية. ويكثر القصص حول آدم وموسى وإبراهيم. وقد يكون الحديث نبوءة فى المستقبل كما هو الحال فى كتاب الفتن وأحاديث نهاية الزمان وأشراط الساعة وانهيار التاريخ وضياع الأمة بضياع النبوة وتحولها إلى ملك عضود، وضياع الإيمان والجهاد إلى الثروة والبطنة والرفاهية مثل "ويح عمار تقتله الفئة الباغية". وقد يكون الكلام استفهاما فى صيغة سؤال من أجل الاستفسار عن فعل مثل "أو مخرجيهم؟" أو معرفة الدوافع مثل دافع أبى بكر فى عدم الاستمرار فى إمامة الصلاة بعد ظهور الرسول. وقد تكون الصيغة شرطية مثل "إذا التقى المسلمان بسيفهما..."، "من قام رمضان.." أو توكيدية مثل "إنما الأعمال بالنيات" أو نافية مثل "ما أنا بقارئ" أو "لا حسد فى اثنين" أو نفى واستثناء مثل "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" أو قسم مثل "والذى نفسى بيده" أو نداء مثل "يا سعد، اللهم علمه الكتاب"، :"يا معاذ" أو استنكار واستفهام استنكارى مثل "ما عليكم"، "أفلا كنتم آذيتمونى به"، "ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله"، "أفلا أكون عبدا شكوراً". وقد تكون الصياغة تهديدا مثل "ويل للأعقاب من النار" أو استئذانا مثل "طلب الأذن بالصلاة على الميت" أو تذكيرا من أحد الصحابة للرسول فى صيغة استفهامية دون أداة استفهام. وقد تكون شكوى من موضوع مثل "أن يخيل إلى أحد فى الصلاة شىء" أى مشكلة عملية ثم إجابة الرسول، أو تمنى مثل "لعلنا أعجلناك" أو داء مثل "اللهم فقه فى الدين" أو "اللهم ارحم المحلقين" أو استغفارا.. الخ. والمطلوب إعادة تصنيف الأشكال الأدبية للحديث بطريقة أدق فى صيغ الكلام المعروفة فى اللغة العربية وفى علوم البلاغة [٢٣٤].

(٢٣٤) الخبر جـ١/٩/٢٠/١٥/١٦/١٧.. الخ، الأمر جـ١/١٢٥/١٦٢، الامتثال جـ٨/٤٦، الأمر والحوار جـ١/١٢٤/١٢٧، الأمر والشرط جـ١/٢٠١، جوامع الكلم جـ٨/١٤١، الاستفهام جـ١/٥٦، جـ٢/٨٩، القسم جـ١/٤٤، التنبؤ جـ١/١٢٢، الاستفهام

والسؤال والجواب كلاهما يكونان القول المباشر للسائل والمسئول. ثم يوضع هذا القول المباشر فى إطار أو سياق أو إخراج روائى هو الرواية. لذلك انقسم الحديث ثلاثة أقسام كما حدد الأصوليون. الأول ألفاظ الرواية التى تشمل "سمعت"، "سمعنا"، "حدثنا".. الخ وهى خمس درجات، أعلاها يقينا الأولى لأنها سماع مباشر دون توسط، وأضعفها يقينا الخامسة "كانوا يفعلون" نظرا لوجود متوسطات كثيرة من أجيال عديدة من الرواة. شاهدوا فعلا ولم يسمعوا قولا. والثانى السند الذى هو جزء من الرواية تشمل السند والوصف والإطار والإخراج الروائى. والثالث القول المباشر نفسه للرسول وليس لمحاوره، وهو المتن. والحديث جزء من السنة وهو السنة القولية، إذ تشمل السنة القول والفعل والإقرار. وتصف الرواية الفعل والإقرار، وتضع إطار القول، وتصف منظر الحدث. القول هو الحكم، والفعل هو التأسى والإقرار. هو الموافقة على فعل تم خارج النص والتأثر، فعل الطبيعة ذاتها. وكان الرسول يفعل مثل أصحابه كما كان يفعل أصحابه مثله بالرغم من تفرقة الأصوليين بين السنة الخاصة والسنة العامة. الأولى عادة الرسول كشخص يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق، والثانية للتأسى كنموذج للسلوك(٢٣٥).

وبالرغم من أن الرواية بشقيها الوصف والقول إلا أن هناك بعض الأدلة تثبت وجود تدوين سابق على السنة المدونة مثل كتاب الرسول إلى هرقل عظيم الروم. هناك عدة شواهد تبين أن الرسول كان يكتب بنفسه. فعندما رفض على أن يمحو رسول الله فى صلح الحديبية أخذ الرسول الكتاب وكتب بنفسه الشرط بينهم. وأحياناً يأخذ الكتاب وهو لا يحسن الكتابة ويكتب. وأحيانا يأمر بالكتابة كما أمر بالكتابة إلى أبى شاه وكتابة خطبة سمعها بعض الصحابة. وكان يقول: اكتبوا لى: "من تلفظ بالإسلام من الناس...." كما كتب

الاستنكارى جـ١/١١٤/١٢٣-١٢٤/١٩١، جـ٢/٦٣، التذكير جـ١/١٢٢، الشكوى جـ١/٤٦/٩٤، الدعاء جـ١/٤٨، جـ٢/٢١٣، الاستئذان جـ٢/٩.

(٢٣٥) جـ٢/٧٦.

لـه أبـو بكـر
هذا الكتاب إلا القرآن وما فى أحد الصحف. وكان الرسول يملى أحيانا على بعض الصحابة. وكان يدعو كتاب ليكتبوا له. كما دعا زيد فجاء بكتف وكتب عليها. كما دعا الكاتب فى صلح الحديبية. وكانت تأتيه رسائل من القبائل والملوك ويرد عليها. أتاه كتاب عبد الله بن أبى. وكانت تأتيه رسائل مختومة طبقا لعادة العصر. وصنع خاتما من فضة نقش عليه "محمد رسول الله" كعادة الملوك فى ذلك العصر(٢٣٦). وكان علىّ يكتب للرسول، وربما كتب "نهج البلاغة" بيده دون أن يمليه. ووصل الرسول كتاب من ملك غسان. وكانت الأخبار تنقل كتابة. فقد كتب نافع أن النبى أغار على بنى المصطلق. فربما كان بعض الحديث مدونا باعتراف أبى عبد الله أن حديثنا لم يكن بخراسان فى كتاب ابن المبارك الذى أملاه عليهم بالبصرة. ولم يكن التدوين مقصورا على المسلمين بل كان شائعا عند اليهود والنصارى، أهل الكتاب(٢٣٧).

وتتحدث الرواية عن حياة الرسول وأفعاله كما تتضمن أقواله. فهناك صورة ترسمها الرواية للرسول من إجابة أبى سفيان على سؤال هرقل عظيم الروم عن إيمان قومه به وزيادة أتباعه وصدقهم دون ردتهم. وهى رواية قول مباشر، وصف دون قول. مثال آخر وصف المغيرة بن شعبة ورواية ما قال للرسول ومبايعته لهن على الإسلام وتنفيذ شرط الرسول له بالنصح لكل مسلم. وتدور كثير من الروايات فى وصف الرسول خاصة كيفية الوضوء والصلاة، ومناقب الرسول. وتكثر الروايات فى وصف الأفعال كبديل عن الأقوال مثل كتاب الأطعمة لأنها عادات شخصية وكتاب الصيد(٢٣٨). ويجلس الرسول فى رواية فى المكان الأعلى رمزا للسمو. فالرواية إخراج مسرحى وإطار فنى. ويكون السؤال: هل يجوز استنباط حكم شرعى من الرواية أى من الوصف وليس القول؟

(٢٣٦) جـ١/٨٤، جـ٣/٣٤٢، جـ٥/١٨٠، جـ٣/١٦٥، جـ٤/١٢٦/٨٧/١٠١/١٢٤/٣٠، جـ٦/٢٢٧، جـ٣/٢٥٥، جـ٤/٧٧، جـ٩/٨٤.
(٢٣٧) جـ٣/٩٨/١٧١/١٩٤/٢٤١، جـ٦/٦-٧.
(٢٣٨) جـ١/٢٠/٢٢، جـ٤/٢٣١، جـ٧/١٢١-١٢٢/١٢٤، جـ٥/١٨٩.

فتحريم البول رواية، وتطبيق حد السارق فى أغلب الأحيان رواية، وفى الأشربة أمر الرسول بأربع ونهاهم عن أربع. وقد تناقض الرواية القول. وفى هذه الحالة تكون الأولوية للقول على الوصف[٢٣٩].

وقد تكون الرواية هى الأساس والقول هو الفرع. الأولى طويلة للغاية والثانى قصير. وقد يكون القول هو الأساس والوصف هو الفرع عندما يستخدم الوصف للربط بين الأقوال ربطا سريعا دون تدخل فى الأقوال إلا لإعلان عن هوية قائلها[٢٤٠]. وقد يتدخل الوصف وسط القول كما يتدخل القول وسط الوصف كما هو الحال فى حديث حداد المرأة وكحلها. ويتجلى هذا التداخل فى الحوار مثل الحديث عن رؤية الرسول أكثر أهل النساء فى النار لكفرهن بالعشير وبالإحسان حتى لو أن أحداً أحسن إليهن الدهر كله ثم رأت منه شيئا لأنكرت كل خير منه. وكذلك مثل الحديث الذى تسأل المرأة فيه النبى عن غسلها من المحيض وأمر النبى لها أن تغتسل وشرح النبى لها بأن تتطهر والمرأة لا تفهم حتى أخذتها عائشة وشرحت لها بوضوح أكثر نظرا وعملا. وقد تتضمن الرواية سؤالا غير مباشر كبداية لابتلاع الوصف القول. كما تستعمل الرواية فى الحجاج فى الاختلاف فى الرأى كخلفية للقول[٢٤١]. وقد يظهر التفاوت فى مستوى الرواية والقول من حيث البلاغة. وقد تكون الرواية ركيكة مستهجنة فى بعض ألفاظها مثل "عثرت الناقة فصرع النبى المرأة". وقد تكون شرحا لفظيا للحديث. فالعانى يعنى الأسير، والزرابى الطنافس، وأمثلة أخرى كثيرة يتجاوز فيها الشرح اللفظى إلى التعليق[٢٤٢]. ويبدو أن الوظيفة الرئيسية للرواية هى أن تكون الإطار الخارجى للقول والمنظر الخارجى للحوار. فالحديث له سياق تصفه الرواية مثل سب أبى ذر رجلا وتعييره بأمه كمناسبة لحديث النبى أنه ما زال به جاهلية وأن العروبة هى اللسان. فإذا ما أراد صحابى نصرة صحابى آخر كان

(٢٣٩) جـ٧/١٤٣، جـ٤/١٠٤-١٠٥.
(٢٤٠) جـ١/٤٧، جـ٦/٥.
(٢٤١) جـ٤/١٦٨، جـ٧/٨٧، جـ١/١٤٠/٨٦/٨٧، جـ١/١٤/٨٥-٨٧/٩٥-٩٦.
(٢٤٢) جـ٤/٩٤، جـ٨/١٦١، جـ٤/٤٢/٨٣، جـ٥/١٣، جـ٧/١٣٠/٢٠٥، جـ٨/٨٦/١٤٨.

ذلك مناسبة تقدمه الرواية لقول الرسول "إذا التقى المسلمان بسيفيهما ...". وسؤال أبى وائل عن المرجئة كان هو الإطار الخارجى لحديث "سب المسلم فسوق وقتاله كفر". وقد يكون السياق فعلا كتبول العربى فى المسجد وترك الرسول له ثم صب الماء على بوله. فإذا ما خرج الرسول ليخبر بليلة القدر فان ذلك يكون هو المنظر الخارجى لحديث. فالرواية أشبه بأسباب النزول فى القرآن مثل سياق آية الحجاب. فإذا كان المسلمون مرهقين من الصلاة وهم يتوضئون مسحا على الأرجل نادى الرسول بأعلى صوته "ويل للأعقاب من النار". وقد يشرح الرسول الرواية بالقول كما يشرح الرواى القول بالرواية مثل الثلاثة نفر الذى أولهم فرجة مجلس فقد آوى إلى الله فآواه الله، والثانى الذى جلس فى الآخرة فانه استحيا فاستحيا الله منه، والثالث الذى خرج فانه قد أعرض فأعرض الله عنه. بل تصف الرواية سياق الحديث القدسى عن جبريل الذى أتى إلى الرسول ليعلمه الإسلام أو الأحاديث التى بها قدر كبير من الخيال الإبداعى مثل سماع الرسول صوت رجلين يعذبان فى القبر(٢٤٣). وأحياناً يكون الخلط كاملا بين الرواية والقول المباشر على التبادل. الرواية تتحول إلى قول مباشر والقول المباشر يصبح رواية مما يدل على وجود نص واحد ينقسم إلى قسمين على التبادل مثل لعن الله الواحلة والمستوحلة، وسلام الصغير على الكبير، والمار على القاعد، والقليل على الكثير، والنهى عن أربعة: الدبّاء والنقير والظروف المزفتة والحنتمة، والوليمة بشاة، وحديث سليمان الذى طاف على مائة امرأة لإخراج مائة فارس للجهاد فى سبيل الله ولم يقل إن شاء الله، فلم تلد إلا امرأة واحدة نصف إنسان، ورمى الفأرة وما حولها من سمن وأكل الباقى، وسعة الحوض جغرافيا بين حائلة وصنعاء(٢٤٤).

وبالإضافة إلى قسمة القدماء السنة إلى قول وفعل وإقرار فإن المحدثين يضيفون إليها لغة الجسد Body Language. وهى لغة الإشارة بالأصابع أو اليدين أو الرأس أو الجسد للتعبير عن المعانى

---

(٢٤٣) جـ١/١٤/١٥/١٩/٢٥/٦٥، جـ٨/٦٥-١٦٥/٦٦، جـ١/٢٣، جـ٣/٢٦، جـ١/١٩/٦٤.

(٢٤٤) جـ٧/٥٤/٢١٢، جـ٨/٦٤/٨٢، جـ٢/٢٩/١٩٧، جـ٤/٢٠٢/٢١٣/٢٣١، جـ٧/٣١/٥٠/١٢٦، جـ٨/١٢١، وأيضا جـ١/٢٥/٢٧/٤٧-٥٣/٧٣-٧٧.

وشرح الأقوال كنوع من التوضيح العملى والإخراج المسرحى. وفن التمثيل الصامت الذى يعتمد على حركات الإيماء هذه يستغنى عن القول كلية ويكتفى بالإشارة وحركات الجسد. ويستعمل ذلك الرسول والصحابة بل والعامة وأهل الكتاب. ويبدو أنها كانت عادة عربية أو إنسانية عامة نظرا لوجودها عند كل الشعوب مع اختلاف دلالتها مثل هز الرأس يمينا ويسارا الذى يعنى النفى فى مصر وأعلى وأدنى الذى يعنى النفى فى لبنان. وتوجد لغة الاشارة فى الرواية خاصة والتى تصف القول وليس القول المباشر الذى يعتمد على الكلام. فالرواية ليست فقط سماعا بل إنها أيضا مشاهدة، بالأذن وبالعين. بل إن البخارى يعقد لذلك بابا خاصا يسمى "الإشارة فى الطلاق والأمور". وهى لغة يستعملها القرآن والرسول والصحابى على حد سواء. فقد أشارت مريم إلى طفلها للرد على اتهام أمه وتبرأتها. ولم تكلم الناس إلا رمزاً أى بلغة الإشارة. وطاف الرسول على البعير وكلما أتى على الركن أشار إليه وكبر. وقال الرسول "الفتنة من هنا" وأشار إلى المشرق. ويستعمل الصحابى أيضا لغة الإشارة إذ يبدو أنها حركة طبيعية للجسد خاصة اليدين لمساعدة اللسان على القول. فقد أظهر يزيد يديه ثم مد إحداهما من الأخرى ليشرح حديث الرسول عن آذان بلال لقيام الفجر دون أن يمنعه ذلك عن السحور. واستعملت عائشة نفس اللغة عندما أومأت برأسها إلى الشمس لتشير إلى الآية. وقد شبك أحد الصحابة بين أصابعه لبيان العلاقة بين الإيمان والعمل، قبل الفعل وبعد التوبة. والمرأة اليهودية التى رضخت رأسها أجابت بإشارة من رأسها بالنفى إلى من لم يقتلها. وقد عرض الفقهاء للقضية فى جوازهم لغة الأخرس وقبولها لعجزه عن الكلام. فقد أجاز الرسول الإشارة فى الفرائض ولكن لا يجوز الطلاق بإشارة أو إيماء. لابد من الكلام والكلام الصريح لأن الإشارة هنا عامل مساعد على القول وليست قولاً. ولا تستقى الأحكام إلا من الأقوال، وكذلك لا يثبت القذف بالإشارة(٢٤٥).

والعضو الغالب فى الإشارة هو اليد واليدان بمجموعهما أو

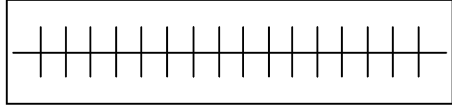
---

(٢٤٥) جـ٧/٦٥-٦٧، جـ٤/٢٠٣ - ٢٠٤.

بالتخصيص بالأنامل والصابع والسبابة والوسطى والخنصر والكف. فقد أومأ النبى إلى أبى بكر بيده أن يتقدم للصلاة بالناس وهو مريض. ويعنى بذلك أنه لا حرج. وأومأ إلى المشرق بيده وقال "إذا رأيتم الليل قد أقبل من ها هنا قد أفطر الصائم" مع أن الليل يأتى من المغرب،. وأشار بيده نحو اليمين وقال "الإيمان ها هنا" أى فى القلب، والقلب فى اليسار، لأن الرسول يحب التيامن. وقد أرى بيده قضاء الدين على الآخرين هكذا وهكذا وهكذا. وأخذ الرسول يده اليمنى وقال "هذه يد عثمان" وضربها على يده. وقد يستعمل الرسول اليد مع الأصابع كلها أو بعضها. فقد قبض أصابعه ثم بسطهن كالرامى بيده وقال "وفى كل دور الأنصار خير" بعد أن عدد خير بعضها دارا دارا. وقد تتحرك اليد إلى باقى أعضاء الجسد مثل العين والأنف، فقد أشار الرسول بيده إلى عينيه للدلالة على أن المسيح الدجال أعور. ووضع يده فوق أنفه وقال "الفاجر يرى ذنوبه كذباب على أنفه"[(٢٤٦)]. وقد تستعمل لغة الأصابع كجزء من اليد، فقد شبك الرسول بين أصابعه قائلا "المؤمن للمؤمنين كالبنيان يسد بعضه بعضا". وأشار بأصبعه إلى جيبه للدلالة على تضييق جيب البخيل. وقد تتخصص الأصابع فى الوسطى والسبابة والخنصر خاصة السالبة والوسطى. فدق فرج بين أصبعيه السبابة والوسطى وقال "أنا وكافل اليتيم فى الجنة وهكذا". وفرق بين السبابة والوسطى وقال "بعثت أنا والساعة كهذه من هذه أو كهاتين". كما فرق بينهما فى الملاعنة. ووضع أنملته على بطن الوسطى والخنصر بعد أن قال "إن فى الجمعة ساعة لا يوافقها مسلم قائم يصلى وسال الله خيراً إلا أعطاه". وفسر ذلك الصحابة بأنه يزهدها مما يدل على احتمال تعدد تفسيرات لغة الإشارة. وقد يستعمل الرسول الكف أو الكفين معا مبسوطى الأصابع لعد أيام الشهر الثلاثين. ويقول "الشهر هكهذا وهكهذا وهكهذا" أو أيام الشهر التسعة وعشرون هكهذا وهكهذا وهكهذا. وفى الثالث يطوى أصبعا كالأطفال فى العد الحسى، وتحويل المجرد إلى محسوس. وعندما أمر ألا يمنع أحدا آذان بلال من سحوره لأنه

(٢٤٦) جـ٧/٦٥-٦٨، جـ٩/٩٢، جـ٨/٧٤، جـ٥/١٩/١٤٨، جـ٨/٨٤.

يؤذن ليرجع القائم وينبه النائم وليس لأن الفجر قد حان مد كفيه حتى يقول هكهذا ومد أصبعيه السبابتين(٢٤٧). وقد تستعمل اليد والصابع مع أعضاء أخرى مثل العين واللسان والحلق والأنف. فعندما قال "لا يعذب الله بدمع العين ولكن يعذب بهذا وأشار إلى لسانه، وأشار بإصبعه إلى حلقة لوصف البخيل الذى يريد توسيع حلقة فى حلقة فلا تتسع، وقد تكبر الحركة باليد كى تعقد عقدة، فعندما قال "فتح من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه" عقد تسعين عقدة(٢٤٨). وقد يستعمل الجسم كله عندما تصف الرواية الرسول متكئا فى المسجد طلبا للراحة ومضطجعا رافعا إحدى رجليه على الأخرى وهى عادة غير متبعة فى عصرنا الحاضر. وقد يستعمل الرسول الرمل للخط عليه. فقد خط مربعا وقسمه ووضع خطوطا صاعدة وهابطة ليرسم الأجل المحيط والأعراض فى الأفعال. فالتعبير بالرسم أحد وسائل إيضاح الأفكار كما هو الحال عند ديكارت.



وتصف الرواية جسد الرسول. فقد كان ضخم اليدين وشعره لا جعد ولا سبط. وكان يضفر شعره. وإذا نام النبى أخذت أم سليم من عرقه وشعره فجمعته فى قارة ثم فى سك وضعه أنس ابن مالك فى حنوطه. وهنا يبدأ التحول من الكلام إلى الشخص، ومن الشخص إلى الجسد، وهو ما زال سائدا حتى الآن فى العقائد الشعبية وشعرة الرسول فى قنينة فى جامع دلهى حيث المسلمون أقلية وسط الأغلبية الهندوس. ويتجلى هذا التحول من الكلام إلى الشخص فى كتاب "بدأ الخلق" كما حدث فى حياة المسيح والتحول من كلامه إلى شخصه خاصة فى الإنجيل الرابع . وتذكر الروايات أسماءه وآثاره وألقابه فى قول مباشر مثل "إن لى أسماء أنا محمد وأحمد، وأنا الماحى الذى يمحو الله بى الكفر، وأنا الحاشر الذى يحشر الناس على قدمى، وأنا العاقب". وأصبح

---

(٢٤٧) جـ١٤/٨، جـ١٨٥/٧، جـ١٠/٨، جـ٦٨/٧، جـ١٣١/٨، جـ٧١/٧، جـ٦٦/٧، جـ١٠٧/٩.

(٢٤٨) جـ٩٥/٧، جـ٦٧/٧، جـ٢٢٥/٣، جـ٢١٩/٧.

شخصه نموذجا حتى فى طول العمر "أعذر الله كل من أخر أجله إلى الستين". بل بدأ الدعوات إلى شخصه دون رسالته "أنت مع من أحببت". وتغيب بشرية الرسول. ويتوارى الرسول الذى يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق والذى يتوعك ويمرض وابن امرأة كانت تأكل القديد[٢٤٩].

إن نقد الحديث هو نقد للنصوص وليس نقدا لشخص الرسول أو الشرع أو الوحى بالرغم من ارتباط علم الحديث بعلوم القرآن وعلم السيرة وعلم التفسير وعلم الفقه. إن الحاجة مازالت قائمة لإحصائيات دقيقة على متن الحديث من حيث الشكل ومن حيث المضمون لمعرفة صياغته المختلفة وتداخل الرواية مع القول المباشر، ولمعرفة الموضوعات التى يتطرق إليها، العبادات والمعاملات والتاريخ والأسرار الغيبية. يكفى النموذج والقصد والمنهج وفتح الباب لتطوير الدراسات فى الحديث النبوى.

رابعا: تاريخية الشك والمضمون.

الحديث نص تاريخى من حيث الشكل أى الصياغة والخطاب، ومن حيث المضمون أى الموضوع والحدث. لا تعنى التاريخية الأخطاء التاريخية فى أسماء الأعلام والتواريخ ومدى تصوير النص لوقوع الحوادث فى الزمان والمكان. فهذه هى الوضعية التاريخية أو نظرية الصدق والكذب فى الأخبار عند القدماء[٢٥٠]. بل تعنى التاريخية فى الخطاب خضوع الصياغة إلى قوانين النقل الشفاهى وما يعتريها من زيادة أو نقصان. كما تعنى التاريخية فى المضمون ارتباط موضوع الحديث بعصره وعادات العرب القديمة بالرغم من تغيير العصور والعادات.

وقد ذكر الرواة الأحاديث فى عبارات توحى بالشك والظن والاحتمال للخطأ والنسيان وتعبيرهم عن عدم معرفتهم بالحديث

---

(٢٤٩) جـ٧/٢٠٨-٢٠٩، جـ٨/٧٨، جـ٤/٢٢٨، جـ٦/١٨٨، جـ٨/١٢٢/١١١/١٦١، جـ٩/٨١.

(٢٥٠) مثلا ماتت خديجة قبل أن يتزوج الرسول بثلاث سنين جـ٨/١٠، ومثل ما يحاوله أحد علماء جنوب أفريقيا الكبار فى طلب تدعيم مالى له من المسلمين من أجل معرفة هل مارية القبطية ختنت قبل زواجها من الرسول أم لا؟

الصحيح على وجه اليقين. فمثلا يقول أحد الرواة "وأكثر الظن انه قال شهادة الزور". وقال آخر "أشك فيها" ويعترف ثالث بالنسيان "وأما إن قالها فنسيتها" أو "حفظ ذلك من حفظ ونسيه من نسيه". هناك أحاديث يصعب حفظها كلها أو بعضها كما يعترف بذلك محمد بن عبيد وحذيفة. ويعترف آخر بأنه لا يحفظ من الزهرى الأشعار والتقليد. ويقوم الخيال الإبداعى بتغطية هذا النقص البشرى وضعف الذاكرة الطبيعى بان الرسول بسط رداءه وطلب من احد الرواة الغرف منه. ومن ثم يتوقف كثير من الرواة عن الحكم على صحة الحديث ويقول "لا أدرى". فلا يدرى أبو حازم أيها قال. ويقول معظم الرواة والفقهاء والمحدثون حتى الآن "أو كما قال" احترازا من الكذب على الرسول. فالنقل معنوى وليس لفظيا، "خذ الإسلام أفضل أو قال خير". تدل كثرة تردد "أو كما قال" على الشك فى الصياغة. وإذا كان أحد جماع القرآن قد نسى آخر سورة التوبة ووجدها مع أنصارى فالأولى أن يحدث ذلك فى الحديث(٢٥١).

لذلك أصر بعض الرواة على ذكر الشهادة والسماع وربما التدوين السابق الذى اعتمدوا عليه زيادة فى التأكيد على صدق الحديث. فيقول أحدهم "وأشهد أنى كنت مع على". ويتساءل آخر "أمنكم أحد سمعه من النبى؟". ويتهم ثالث "لا أراك تحدثه". وكان يمكن توثيق بعض الأحاديث بالرجوع إلى المدون منها. فقد كتب الرسول إلى هرقل. وكانت للنبى صحف. وكتب صلح الحديبية. وكتب أبو بكر كتابا إلى البحرين. وكتب على(٢٥٢). ولم يغفل القدماء نقد المتن على الأقل من حيث شكل الصياغة عندما كانوا يروون الحديث بكل صياغاته دون اختيار أحدهما حتى تكررت الأحاديث بنفس المعنى وصياغات متعددة لدرجة الملل وعدم رؤية الدلالة الكافية لتعدد الصياغات. وكثيرا ما اختلف الرواة فيما بينهم واحتكموا لثالث أو للقرآن. فإذا استعصى عليهم الأمر قاموا بشرح

(٢٥١) جـ٨/٥/٨، جـ٤/١٢١، جـ٢/١٢٩، جـ٤/١٦٤/٢٣٨، جـ٥/١٥٧، جـ١/٤١، جـ٨/١٤٣، جـ٨/١٨٩/ ١٩٣، جـ٩/١٥٣، والأمثلة على ذلك كثيرة: وربما قال أبو سفيان جـ٨/١١٦، قال يحيى: فهذا الذى لا أرى فى حديث رسول الله هو أم شىء من عنده جـ٣/١٦٣، لم يقل شعبة والذى نفسى بيده جـ٨/١٦٣، ولا أدرى ذكر اثنتين أو ثلاثة بعد قرنه جـ٨/١٧٦، ولا أدرى هل تضامون أو هل تضارون جـ٩/١٥٨.

(٢٥٢) جـ٨/٤٧/٦٧، جـ٧/٧١، جـ٢/١٤٦، جـ٣/١٢٦، جـ٧/٨١.

ألفـاظ الحـديث مـن أجـل التقريـب بـين هـذه الاختلافـات. ويـسأل أحدهم: "هل هذا من رسـول الله؟" فيجيـب الآخـر "لا ... هـذا مـن كيس أبى هريرة" فكان الرواة يشعرون بالزيادة فى الحديث قبـل أن يشعر المحدثون بالوضع. لذلك وضع القـدماء علـم مـصطلح الحـديث ومعـه علـم الجـرح والتعـديل لـضبط صـحة الحـديث. كمـا اسـتأنف الأصوليون الأمر فى حديثهم عن الدليل الثانى وهو الـسنة اعتمـادا على علم مصطلح الحديث.

ويمكـن للمحـدثين اسـتئناف ما بـدأه القـدماء مـن أجـل وضـع قوانين لاخـتلاف الـصياغات فـى الروايـات الـشفاهية خاصـة الزيـادة والنقصان. فالرواية بطبيعتها قابلـة للتمـدد نظـرا لتـدخل الـرواة فـى نقلها. فالذاكرة ليسـت مجردة آلـة تـسجيل، سـمع وحفـظ وأداء بـل هى ذاكرة مؤولة مبدعة تضع من خبرتها وبواعثها فى النقـل. فكـل حديث له نواة أولى، وتتكرر فـى كـل الـصياغات. وهـو الحـد الأدنـى فى الحديث، الأقرب إلى اليقين، ثم تتكاثر الزيـادات جـيلا وراء جيـل شرحا أو إضافة طبقا للبواعث المتجددة والـصراعات الناشـئة. ومـن ثـم لزمـت طبعـة نقديـة جديـدة لكتـب الحـديث مـن أجـل مقابلـة الـصياغات المختلفـة لكـل حـديث فـى عواميـد متقابلـة ومتوازيـة، وكتابـة النـواة المتكـررة فـى كـل الـصياغات، وتـرك فراغـات الزيـادة والنقصان لمعرفة بنية الحديث فى نظرة كلية شـاملة واحـدة علـى كل الصياغات ومن أجل تفادى تكرار الأحاديث فـى نفـس الكتـاب أو فى كتب أخرى من كتـب الإصـحاحات الخمـسة. وقـد يـسمح ذلـك بإيجاد نسق جديد للموضوعات بلا تكرار وبنية محكمـة. وقـد تخـتلط عبارات الراوى وألفاظه وهى مصدر الزيادة والنقصان بنـواة الحـديث. ويعتـرف بعـضهم "غيـر أنـه زاد فيـه". ويتـدخل الـراوى وسـط القـول المباشر بقوله "لا أدرى" ويعطى حقيقة ثابتة. ويقـول آخـر "لا أدرى أشـىء قـال نـافع أو فـى الحـديث" إحـساسا بالزيـادة والفـرق بـين النواة والإضافات التالية. وعادة مـا تكـون الزيـادات للتأكيـد والمبالغـة والزيادة فى التأثير والإقناع[٢٥٣]. يكفـى إعطـاء مثـل واحـد لاخـتلاف صياغتين لحديث واحد لبيان التحول عـن طريـق القلـب مـن الإثبـات

---

(٢٥٣) جـ٢/١٦٠، جـ٩/١٧٩، جـ٥/٥٧، جـ٣/١٨٢/١٨٩، جـ٨/١٦٤.

إلى النفى.

الصياغة الأولى: من مات وهو يدعو من دون الله ندا دخل النار.

الصياغة الثانية: من مات وهو لا يدعو لله ندا دخل الجنة.

الصياغة الأولى: من مات يشرك بالله شيئا دخل النار.

الصياغة الثانية: من مات لا يشرك بالله ندا دخل الجنة[٢٥٤].

وقد تتحول النواة إلى بنية. وهو المعنى الرئيسى للحديث. وتختلف الصياغات بل وأيضا والأشخاص ولكن تظل البنية واحدة وتظل الدلالة واحدة. فحديث "وجبت مرتان" لجنازتين خير وشرير مرة من الرسول ومرة من عمر، وقصة إنقاذ كلب من العطش مرة وقام بها رجل ومرة بطلها امرأة. وقصة من وقع على أهله فى رمضان ولا يجد رقبة ليحررها لا يستطيع صيام شهرين متتابعين ولا إطعام ستين مسكينا ثم إعطاء رجل من الأنصار صدقة فتصدق بها على نفسه هى نفس البنية لقصة من أراد الزواج وليس لديه شيئا فأعطاه الرسول تمرا فتصدق به على نفسه. وحديث فحج آدم وموسى عن القضاء والقدر له صياغات عدة ونفس البنية[٢٥٥].

وقد اختلف الصحابة حول عديد من هذه الصياغات. فقد زاد عمر على حديث "وهم من آبائهم". وفى خلاف آخر يقصر البعض الإيمان على "المعروف". ويضيف البعض الآخر "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر". وللصيغة الأولى دلالة أخلاقية بينما للثانية دلالة سياسية. ويحذف ابن عيينة ومحمد بن مسلم من حديث "بارك الله عليك". والخلافات كثيرة بين كثير أو كبير، ويلك أو ويحك، رابح أو رايح، غدوة أو روحة، لم تبكى أو لا تبكى وكل راوى حسب أن الرسول قال كما يروى كلمة أو نحوها بينما يشك آخر "أو قال"[٢٥٦].

وبالإضافة إلى اختلاف الصياغات هناك أيضا الاختلافات فى

---

(٢٥٤) جـ٢/٩٠، جـ٦/٢٨، جـ٤/١٥٨.

(٢٥٥) جـ٣/٢٢١، جـ٨/١٧٣، جـ٣/٢١٠، جـ٦/١٢٠.

(٢٥٦) جـ٤/٧٤، جـ٢/١٤١، جـ٨/١٠٢، جـ١/٢٤، جـ٤/٤/٦-١٣/٧/١٩/٢٦.

التأويل. فقد كان الرسـول نفـسه مـن المتـأولين المتحـدثين مجـازا المستعملين أحيانا لغة عربية عتيقـة. لـذلك أصـبحت لغـة الحـديث الصيغية أكثر تاريخية وأقرب إلى الشعر العربى القـديم مـن القـرآن. كان الرسـول يتأول العفو عن المنـافقين علـى غيـر رأى عمـر. وكـان يصحح تأويل الصحابة عندما يصيبون البعض ويخطئون الـبعض الآخـر. ويظل التأويل بعيدا عن الحروف السبعة التى زل بهـا القـرآن. وهـى أقـرب إلـى اللهجـات منهـا إلـى أعمـاق الـنص الباطنيـة. كمـا تتغيـر دلالات الألفاظ فى كل عصر. فإذا قال الرسول "فى دبـر كـل صـلاة" بمعنـى فـى خلـف كـل صـلاة فـان معنـى الـدبر الآن يعنـى خلـف الجـسد. فقـد تغيـرت دلالات الألفـاظ مـن عـصر الرسـول إلـى عـصر تـدوين الحـديث، ومـن عـصر تـدوين الحـديث إلـى هـذا العـصر(٢٥٧). وأقرب شـىء إلى ذلك الحقيقة والمجاز وإلا فهم الحديث على نحـو حرفـى فـألحق الـضرر أو تـشبيهى فنـال مـن التوحيـد. فقـد فهـم أعرابى قول الرسول له "لو قد جاء مال البحـرين لأعطيتـك" وطالـب الرجل بحقه بعد وفاة الرسول. فهم البعض ما قاله الرسـول مـن أن الجنازة المسرعة صاحبها خيّر والجنازة البطيئة صحبها شـرير حرفيـا وأنه يسمع صوت من الميت حرفيا. كما فهـم آخـرون أن مـن شـهد الجنـازة لـه قيـراط. مـن صـاحبها إلـى الـدفن لـه قيراطـان، جـبلان عظيمان! وفهمت بعض النساء قول الرسول "أطـول نـساء الرسـول يدا أسرع لحوقا" حرفيـا لا مجازيـا علـى الكـرم فـأطلن الأكمـام! ولا يعنى حديث الرسول "اعلم أنك تنظر لطعنت عينك" الطعن جـسديا بـل مجازيـا مثـل زنـا العـين النظـر، وزنـا اللـسان المنطـق والفـرج يصدق(٢٥٨). كما ينشأ الخلاف فى تأويل الأحكام تخصيص العمـوم أو تعميم الخصوص من الراوى. وإذا قال الرسول "لا يصلين أحد العـصر إلا فى بنى قريظة" فهم البعض ذلك حرفيا حتـى لـو صـلوها قـضاء. أول الـبعض الآخـر ذلـك بمعنـى الهمـة والاسـتعجال وصـلاة العـصر حاضرا(٢٥٩). ويصبح التأويل أكثرة ضرورة حفاظا على التنزيه فى القـرآن أو الحديث مثل حديث تبريد الحر بالـصلاة لأن الحـر مـن فـيح جهـنم،

---

(٢٥٧) جـ٨/٥٧، جـ٩/٥٥، جـ٣/١٦٠، جـ٩/١١٨، جـ٦/٢٢٧-٢٢٨.

(٢٥٨) جـ٣/١٢٦/١٠٨، جـ٢/١١٠/١٣٧، جـ٨/٦٦-٦٧، جـ٩/١١٣.

(٢٥٩) جـ٣/٨٩، جـ٥/١٤٣.

وشكوى النار إلى ربها بأنها تأكل بعضها فأذن الله لها بنفسين فى الشتاء ونفس فى الصيف، واهتزاز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ، والنور بين أيدى الصحابة فى ليلة مظلمة، والسوران من ذهب وتأويلهما كذابين فى حروب الردة. وقد تعجز امرأة عن فهم الطهارة عندما قال لها الرسول "توضئى" بقطعة قماش مبللة بالمسك حتى أفهمتها عائشة الشرح على نحو عملى[٢٦٠].

ويدل على تاريخية الحديث من حيث المضمون تبدل مواقف الرسول نحو الأفضل سواء بالفعل أو بالنية التى يعبر عنها بعبارة "لو استقبلت من أمرى ما استدبرت". فقد غير الرسول موافقة من وقت لى آخر، ومن مرحلة من العمر إلى مرحلة أخرى. كان يرد السلام أثناء الصلاة وبعد النجاشى لم يرد وقال "إن فى الصلاة شغلا". بل لقد تغيرت بعض مناسك الحج فى حياة الخلفاء لقول الرسول "لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديت ولولا أن معى الهدى لأحللت". فمناسك الحج مازالت فى حركة تغير وجدل مع مناسك إبراهيم، كثيرة منه فى أول الدعوة وأقل فى آخرها كنوع من جدل التواصل والانقطاع مع دين إبراهيم ومناسك الجاهلية. وقد أثار بعض المحدثين جاهلية القرن العشرين ومتطلباتها وما عرضه على رؤية الشرع من جديد وكأن الإسلام ما زال حديث عهد بالجاهلية الأولى. كما رخص الرسول فى بيع الحرية بالرطب أو بالتمر. ورخص لأعرابى الحلق قبل الهدى لأن هوامه كانت تؤذيه دفعاً لضرر. ولبس الرسول خاتما من فضة عليه نقشه ثم خلعه بعد ذلك تحريما للبس الذهب والفضة. ولا يعتبر هذا التغير بالضرورة نسخا بل تأقلما مع الظروف. ففى البداية كان لا يبقى من الضحية فى الحج بعد ثلاثة أيام شىء. وبعد عام رخص الأذخر نظرا لحاجة الناس. وهى نفس مشكلة الأضاحى فى الحج وتجفيف اللحوم فى هذا العصر. وكان قد أمر بقتل الحيات ثم تركه بعد ذلك لأنها من ذوات البيوت[٢٦١].

---

(٢٦٠) جـ٤/٤٦، جـ٥/٤٤، جـ٥/٢١٧، جـ٩/١٣٥.
(٢٦١) جـ٢/٨٣/٧٨، جـ٥/٦٤، جـ٣/٨٩، جـ٩/١٠٢/١٣٨، جـ٢/١٩٦، جـ٣/٥/١٨٥، جـ٣/٩٨، جـ٥/١٥٨/١٦٤، جـ٨/١٦٥-١٦٦، جـ٧/١٣٤، جـ٤/١٥٤.

وهناك نسخ فى السنة مما يدل أيضاً على أنها كانت موضع التغيير والتبديل. ففى الميراث كان المال للولد والوصية للوالدين ثم نسخ بعد ذلك وجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، ولكل من الأبوين السدس، وللمرأة الثمن والربع، وللزوج النصف والربع. وجاء الميراث فنسخ السكنى فتعتد المرأة حيث شاءت ولا سكنى لها. وكان الرسول قد رخص بنكاح المتعة ثم نهى عنه سواء فى رواية أو فى قول مباشر "أيما رجل وامرأة توافقا فعشرة ما بينهما ثلاث ليال فان أحبا أن يتزايدا أو يتتاركا تتاركا". عند على أنه منسوخ، وآخر لا يدرى هل هو حكم خاص أم حكم عام[٢٦٢]. ومن ثم وجب ترتيب الأحاديث ترتيبا زمانيا لمعرفة تطورها وعلاقاتها بالآيات القرآنية وموازاتها وتفاعلهما فى أسباب النزول أو فى الناسخ والمنسوخ. ويكون السؤال حينئذ هل يمكن العودة إلى المنسوخ إذا ما تشابهت الظروف مع ظروف المنسوخ الأولى؟

ومما يثبت تاريخية الحديث من حيث الأحكام تعارضه مع السنة نفسها أو مع القرآن، فهل يمكن أن يكون "أحسن الجهاد الحج المبرور" والجهاد هو أحد أصول الدين، ومن أهم معارك المهاجرين ضد الأحاديث التى تجعل الجهاد الكبر جهاد النفسى وجهاد الاستعمار الجهاد الأصغر؟ وقد رفض الرسول زواج علىّ زوج ابنته فاطمة من بنت أبى جهل لأنه لا يقبل أن تكون لابنته ضرة أو لأنها بنت أبى جهل لذاتها وهو رأس الكفر فى مكة. فالتشريع للآخرين، وقد يكون ثقيلا على النفس. كما أيد الوحى عمر بن الخطاب فى عدم الصلاة على المنافقين أو الاستغفار لهم على عكس ما أراد الرسول بتأويل للقرآن.

وكان الرسول يكفن الرجلين فى ثوب واحد دون غسل ودفنهما بدمائهما ودون صلاة فى قتلى أحد على عكس السنة ربما حزنا ولحالة نفسية سيئة، حالة المهزوم. وقد رفض الرسول أكل بلحة مخافة أن تكون من الصدقة والرسول نفسه يعتبر الشىء للناس صدقة وله هدية. وعند عمر مزايدة وورع كاذب. وقد برأ الرسول الكاهن الإسرائيلى من تهمة الزنا بحديث الولد واعترف

---

(٢٦٢) جـ٤، ٥/ج١٦/٧٨/٧.

أن أباه راعى الغنم بالرغم من إدانة القرآن للرهبانية(٢٦٣).

وتبدو تاريخية الحديث فى أشكال العبادات التى استقرت والتى مازالت قديما فى مرحلة التقنين حتى فى أشد الصغائر: حجم الضوء فى اليد والساعد والكعبين وطريقة من اليدين والركوع والسجود. تطيل كتب الحديث فى موضوعات معروفة للعصر مثل الصلاة الصيام والزكاة والحج. انتهت التفصيلات حول أنواع الزكاة القديمة على الفرس والإبل والغنم. وفرض القياس نفسه على العصر. فإذا كانت لا زكاة على السلاح والفرس فهل العربة الآن هو الفرس القديم؟ وماذا عن السلاح؟ وهل الحرب الآن صفوف، صف يحارب وصف يحرس فى نظام قديم للوردية؟ وماذا عن أحاديث الغنائم والعبيد وأشكال البيوع والصيد؟(٢٦٤).

وتبدو التاريخية أكثر وأكثر فى موضوع النساء أو على الأقل فى بعض جوانبه البيئية وان كانت المرأة أيضا كمثال. إذ يجيز الحديث النظر إلى الجوارى فى السوق للبيع والشراء وفى نفس الوقت غض الطرف عن الأحرار وتحريم النظر وإلا خزقت العين. فقد انتهى العصر القديم. وفى أحاديث أخرى خارج صحيح البخارى يفضل قضاء الحوائج عند حسان الوجوه. فالله جميل يحب الجمال. وتأتى المرأة وتعرض نفسها للرسول وتسير أمامه فيتمانع فيطلبها آخر حوله ويعطيها له ولو بمهر من قراءة بعض سور القرآن دون أخذ رأيها أولا. وقد أقسم الأنصار على المهاجرين دورهم وأموالهم ونساءهم فمن كانت لديه اثنتان تنازل لأخيه المهاجر عن واحدة دون أخذ رأيها ورأيه. وكانت عادة العرب التصفيح تعبيرا عن الفرح. فتغيرت إلى التسبيح للرجال وبقى التصفيح للنساء. والنساء ضعاف البنية يوصى الرسول بالتعامل معهن برفق "يا أنشجة لا

(٢٦٣) جـ٣/٨، جـ٥/٢٨،/جـ١٢١/٢، جـ١٣١/٥، جـ١٦٤/٣، جـ٧٩/٣.
(٢٦٤) جـ٢١٠/١-٢١١، جـ١٤٥/٢/١٤٩، جـ١٧/٢، جـ١٤٥/٥، جـ١٧٨/٥.

تكسر القوارير". والمرأة كالضلع الأعوج إن حاول أحد إقامته كسره. ويجوز الاستمتاع بها وفيها عوج. وهل الاعوجاج حرفى أم معنوى فالحر فى خلقه، والمعنوى هل ينصح بالكسر بالضرورة؟ فى حين أن تحريم لبس الذهب والحرير والفضة والديباج والاستبرق على الرجال والنساء على حد سواء. ولا تسافر المرأة إلا مع ذى محرم مما يجعل المرأة حتى الآن تحت وصية الرجل يسىء استخدام هذا الوضع القديم للانتقام منها ساعة الشقاق. كما أن السفر الآن لم يعد بذى مشقة تستلزم الحماية. ولم تعد مدة السفر تستلزم صحبة. المرأة كما كان الأمر فى الماضى فى رحلتى الشتاء والصيف على الإبل بين اليمن والشام ذهابا وإيابا. والاقتراع بين النساء فى الخروج إلى الجهاد مرتبط بتعدد الزوجات، وبطول المدة والتعامل مع المرأة بالصدفة والقرعة دون أخذ رأى من يصاحب ومن يبقى. وهل لابد من أخذ النساء فى الحروب والاقتراع بينها والحروب الآن قصيرة المدى، صواريخ موجهة وكأنه لابد من الترفيه عن الجنود كما هو الحال فى الجيوش الغربية الحديثة؟ ولا يجوز للمرأة أن تكون رئيسة للدولة "لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة". وبالرغم ومن أن هذا الحديث قد قيل فى سياق فارس وليس على الإطلاق إلا أنه أصبح مصدرا للتشريع بالنسبة لحق المرأة السياسى نظرا لخصوص السبب وعموم الحكم. عليها الطاعة وعدم العصيان فى المعروف. وتظل صورة المرأة الغالبة هى المرأة ككيان عضوى فيما يتعلق بالحيض والنفاس والعدة والطهر والطمث والرفث والعسيلة والطهارة والحيض. وقد يصعب فى ظروف هذا العصر الزواج المبكر نظرا للتعليم والمهنة والاختيار والنضج اللازم للطرفين لتأسيس حياة زوجية جديدة. وقد مكثت عائشة فى منزل الرسول وهى بنت ست سنوات. ودخل عليها بنت تسع، وبقت معه تسع سنوات. وكان أبو بكر قد اعترض على خطبة النبى لابنته لأنه أخوه. ورد الرسول بأنه أخوه فى الدين وأن عائشة له حلال. وبالرغم من أن تعدد الزوجات أتى فى سياق اليتامى، فالرعاية أفضل من المتعة، إلا أنه أصبح تشريعا عاما باسم عموم السبب وخصوص الحكم. ويظل الطلاق حق الرجل دون استئذان المرأة بالرغم من أنه لا يجوز الطلاق من المجنون

والسكران والمستكره[٢٦٥]. وقد لا يقبل العصر الآن جعلها نصف شاهدة نظرا لنقصان عقلها. وقد كان ذلك تقدما كبيرا فى وضع المرأة بالنسبة للعصر القديم. قد يطلب العصر الحاضر دفعة جديدة نحو التقدم باعتباره روح الإسلام. وقد حاول بعض المحدثين تأويل نصف الشهادة بحيث تبدو معقولة. فالشهادة لرجلين وليس لرجل واحد، وشهادة المرأة الاستثناء وليس القاعدة. كما ارتبط نصف الميراث بوضع المرأة قديما. وقد يتطلب وضع المرأة الجديد حاليا غير ذلك طبقا للتغير نظام القرابة. وبعد هذا كله النساء أكثر أهل النار: الإكثار من اللعن والكفر بالعشير وبالإحسان. ولو أحسن أحد لإحداهن الدهر كله ورأت منه شيئا لأنكرت. ويؤول بعض المحدثين ذلك بسبب الغواية وكان المرأة وحدها هى الغاوية دون الرجل، ناقصة العقل والدين وأذهب للب الرجل الحازم. وقد حاول بعض المهاجرين تنقية هذه الأحاديث ووضعها فى سياقها التاريخى[٢٦٦].

وقد تبدو بعض مظاهر القسوة فى البيئة التشريعية القديمة، بيئة القتل والصلب والرجم والجلد وقطع أعضاء البدن والسبى كما تعودت عليه القبائل. وكان عمر يسرع فى المطالبة بالقتل. وهى عادات شرقية وغربية قديمة فى الحضارات القديمة الرومانية والمصرية واليهودية. كانت العادة فى الحروب قتل الرجال وسبى النساء كما حدث يوم خيبر. وقتل رجل متعلق بأستار الكعبة يوم الفتح بلا دفاع عن النفس قولا كما هو الحال فى المحاكمة أو عملا كما و الحال فى الحرب. وقد طلب الرسول الحرق بالنار لنفر من قريش ثم غير ذلك إلى القتل لأن النار من اختصاص يوم القيامة. وقتل ذى الخلصة. ومعروف أن حكم لرسول بأن يقتل المقاتلون وسبى الذرارى هو حكم الملوك. وقد يصبح القتل صلبا أو تقتيلا، وتقطيع اليدين والرجلين والتمثيل بالجسد. فقد أعطى

(٢٦٥) جـ٨/٦٣، جـ١٧/٧/١٩، جـ٧/٤، جـ٢/٨٠/٨٤، جـ٨/٥٨، جـ٧/٢٣-٣٤، جـ٢/٩٠، جـ٣/٢٤، جـ٤/٤٠، جـ٩/٧٠، جـ٦/١٠، جـ٦/١٩٣، جـ٧/٢٢/٥٨، جـ٤/٨١، جـ٤/٥٨، جـ٣/١٣٢، جـ٣/٢٥٦، جـ٣/٢٣٣، جـ٧/٣٩-٤٠، جـ٨/١٤١، جـ٢/٤٦، جـ٢/١٤٩، جـ٧/٧٧، جـ٦/١٧٨.

(٢٦٦) عبد الحليم أبو شقة: المرأة فى الكتاب والسنة، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٩٥.

الرسول ضيوفا اللبن والطعام لهم ولإبلهم حتى صحوا وشبعوا فقتلوا الراعى فأمر بمسامير فأحميت وكحلهم بها، وقطع أيديهم وأرجلهم وما حسمهم ثم ألقوا فى الحرة يستسقون فما سقوا حتى ماتوا. وهناك فرق بين القصاص والتمثيل والتعذيب حتى أصبح هذا الخلط أحد الاتهامات الرئيسية الموجهة لثقافتنا ولحياتنا المعاصرة. وما أسهل من الاتهام بالكفر والردة والخروج كما يحدث الآن(٢٦٧). وعقاب ذلك القتل عند القدماء. والأحاديث كثيرة عن سهولة الأمر بالقتل وطلب القتل بسبب الإيمان(٢٦٨). بل لقد تحول قتل الناس إلى عناوين أبواب بل وقتل الآباء وسط الأبناء. ويضع البخارى عنوانا لباب "قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم. ويروى حديث "من بدل دينه فاقتلوه". وفى نفس الوقت لا يحل دم المسلم إلا قتل النفس بالنفس، الثيب الزانى، والمارق من الدين، والتارك للجماعة. وقد يكون الأول فى مجتمع حر جنسيا، والثانى فى أول نشأة الدين قبل استقراره، والثالث معارض سياسى ثائر على الحاكم الظالم بالرغم من وجود أحد الملحدين فى الحرم، ورجل أسلم ثم تهود قتل. وإن مر أحد بين يدى مصلى وأصر على ذلك فانه يقتل. والحاكم يحكم بالقتل على من وجب عليه دون الإمام الذى فوقه أى دون مراجعة من السلطة الدينية على السلطة السياسية. ويجوز قتل المشرك وهو نائم. وقد يتعدى الأمر إلى التخريب الشامل وسياسة الأرض المحروقة، الأرض الخراب. فقد سوى الرسول أرض بنى النجار وبها قبور المشركين، وقطع النخيل لبناء المسجد، والآن للموتى حرمات بصرف النظر عن الدين. ولا يجوز نبش قبور المشركين أو غيرهم. وقد تبدو عقوبة الرجم للمعاصرين اشد قسوة عما كانت عند القدماء خاصة أنها للمرأة الزانية والجلد والتغريب للرجل والقتل إن كان ثيبا. وقد قبل الأب فدية ابنه عندما زنى بامرأة قوم وقضوا عليه بمائة شاة وخادم ظانين أن هذا هو الحكم. ولكن الرسول رد

---

(٢٦٧) جـ٣/١٨٧، جـ٤/١١٢، جـ٥/١٦٨، جـ٣/١٩٤، جـ٣/٢١، جـ٤/٨٢، جـ٥/١٨٨، جـ٤/٦٠/٧٥، جـ٥/٢٠٨، جـ٨/٧٢-٧٣، جـ٨/٢٠٢، جـ٩/١٢، جـ٥/١١٦-١١٨، جـ٥/١٣١، جـ٩/١٩-٢٠، جـ٩/٧، جـ٨/٥٤، جـ٩/٨١، جـ٤/٧٦-٧٧، جـ٥/٨٦، جـ٣/٢٦.
(٢٦٨) جـ١/٢١٠-٢١١، جـ٢/١٤٥/١٤٩، جـ٢/١٧، جـ٥/١٤٥، جـ٥/١٧٨.

الغنم والجارية وجلد ابنه مائة وغربه عاما ورجم المرأة بعد اعترافها بالرغم من عاطفة الأبوة واعتراف المرأة الذى قد يتطلب تخفيف الحكم. وقد كان الرجم عند اليهود واستأنفه الإسلام بعد أن أخفاه اليهود. ولما طبقه الرسول عليهم ظل الرجل يحمى الرماة وهو يقيها الحجارة. فربما كانت حبيبته يفدى نفسه بها. وقد اعترف رجل بأنه زنى فأعرض الرسول عنه فلما شهد على نفسه ظن الرسول أن به جنونا. فلما نفى وأصر رجمه. فالرجم طلب العقوبة وليس توقيعها. والشهادة من أربعة رأوا رأى العين المورد فى المكحلة تعنى أن مناط العقوبة هو الفعل الفاضح أو الاعتراف وطلب توقيع العقوبة إحساسا بالذنب. واعترف احد المسلمين وطالب بالرجم وهو محصن. ومن حب الحياة هرب وهو يرجم وقتلوه. أما قطع اليد فكان أيضاً عادة فى الثقافات القديمة المحيطة بشبه الجزيرة العربية. وهناك أيضاً فى السنة ما يمكن بواسطته إيقاف الحد نظراً لتغير الظروف كما فعل عمر فى عام المجاعة وكما هو الآن فى جوع ملايين المسلمين فى بنجلادش والهند وتشاد ومالى وجنوب السودان(٢٦٩). كما أن هناك ظاهر وباطن فى فهم الحكم مثل الحد على سارق وزان وغنى حتى يكف كل منهم عما فيه. وقد سرقت امرأة وقطعت يدها وتزوجت وحسنت توبتها ومع ذلك عاشت بعاهة مستديمة. كما استهجن الرسول قطع يد سارق بيضة حبل وسارق جعل مما جعل الفقهاء يضعون حدا أدنى للسرقة. ومع ارتفاع مستوى المعيشة اليوم يرتفع هذا الحد إلى مستوى إشباع الحاجات الأساسية. وقد طالب أحد المسلمين إقامة الحد عليه بعد أن صلى فأخبره الرسول بأن الله قد غفر له بعد صلاته. والبدن الآن له حرمته. لا يجوز قطع أطرافه عقابا بل علاجا حفاظا على الحياة. وكان على يجلد ثمانين جلدة. وقد أعطى الرسول إمكانية التخفيف بأنه لا يجلد أحد فوق عشر جلدات إلا فى حد من حدود الله. وقد منع الرسول ضرب شارب الخمر قائلاً "لا تكونوا عون الشيطان على أخيكم". ولا يوجد فى صحيح البخارى تحديد كمى للخمر كسبب

---

(٢٦٩) جـ٨/٦١، جـ٩/١١٠، جـ٣/٢٥، جـ٨/٢١٨، جـ٨/٢٠٥-٢٠٧، جـ٨/٢١٤، جـ٩/٨٦، جـ٨/١٩٩، جـ٧/١٣٧-١٣٨، جـ٣/٢٢٣، جـ٨/٢٠٠-٢٠١، جـ٨/٢٠٧.

للتحريم إلا علة السكر. وكيف يحكم على المنافق أما بالتطليق أو الاعتزال والله وحده هو الذى يطلع على ما فى الصدور؟ هل تاريخية الحديث تثبت صحة القول "وأمرنا أمر العرب الأول فى البرية"؟[٢٧٠].

وكثير من موضوعات الحديث أصبحت قديمة مثل الجزية والغنائم والصيد والذبح وعادات الطعام وتعدد الزوجات والعبيد والإماء والجوارى. فموضوع الصيد وما أخذ الكلب موضوع قديم. والطعام ممن سال منه الدم والتسمية عليه كل ذلك عادات قديمة عند باقى الشعوب السامية. وموضوعات الجزية والموادعة انتهت. فلم نعد فى عصر الفتوح بل فى عصر الاستعمار. ولم نعد فى عصر الهوية الدينية بل الهوية الوطنية، ولا فى عصر الغنائم والسبايا والعبيد بل فى عصر الدول والعلاقات الدولية والحرية كحق طبيعى للإنسان. وإذا كانت الهدايا قد قبلت فى الماضى فإنها قد أصبحت الآن رشوة مقنعة كما لاحظ عمر بن عبد العزيز. لقد انتهت بعض الموضوعات بفعل الزمن مثل البيوع واللقطة والعقيقة والذبائح وطريقة وضع القدم على بطن الذبيحة وطريقة اللباس والطب النبوى واستتابة المرتدين والمعاندين. بل إن الموضوعات قد انقضت بانقضاء لغتها مثل النهى عن المزفت والدباء والنقر والختم وبعض ممارسات البيوع مثل المزاينة والمنابذة والنجش والمحالقة والملامة والنسيئة والغرر والعرية والمخاضرة والجمار بالرغم من بقاء البعض الآخر مثل المؤاجرة والمزارعة والسمسرة وضرورة البيع العلنى أمام الناس. وكلها أعراف عربية قديمة فى الأسواق غير ما جد فى الحياة المعاصرة من بورصة وبنوك وتحويلات وادخار وأوراق مالية.. الخ[٢٧١]. ولم تعد كل الأحاديث عن الفرس والخيل والرمح بذى دلالة لأنها لم تعد وسائل للاستعمال لا فى السلم ولا فى الحرب. بل إن البعض يتخذ من سنة الرسول حجة ضد الحداثة عندما منع استعمال آلة زرع مجاوزة للحد الذى أمر به وهو يشبه المحراث. ولماذا تحريم السفر والخروج إلى

---

(٢٧٠) جـ٨/٢١٥، جـ٨/١٩٦-١٩٧، جـ٥/٧، جـ٣/٢٢٨، جـ٩/٨٨، جـ٧/١٣٣.

(٢٧١) جـ٧/١١٠-١١٢، جـ٧/١١٩، جـ٤/١١٧، جـ٣/٢٠٨، جـ٣/١٠٢-١٠٣/٩٤-٩٦، جـ٤/٣٧، جـ٣/١٣٥، جـ٤/٩٦/٢١٦، جـ٤/٥٩-٦٨، جـ٨/٢٠، جـ٣/١٨١/٢١، جـ٣/٦٤.

الحرب يوم الخميس إلا أن ذلك كان من عادة القدماء، ليلة الجمعة، تطويراً لسبت اليهود؟ وقد تغير الموقف الآن. فالسفر لا يكون إلا فى نهاية الأسبوع طبقاً لإيقاع العمل. وتوقيت المعركة سر غير معلن. ولماذا النهى عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو؟ هل خشية التحريف والمطابع الآن عامرة بالمصاحف أم خشية سوء المعاملة نظراً لندرة النسخ والآن المتحف والمكتبات عامرة بأصول المخطوطات؟ ربما رد فعل على حمل اليهود التوراة فى تابوت العهد فى الحروب تشجيعا للجند، وربما احتراما للقرآن مع أن القرآن كلام الله فى العلم الإلهى ومحفوظ فى الصدور وليس حروفاً على أوراق من حبر. وكل ما قيل عن عذاب السفر وندرة الطعام والشراب والجماع مرتبط بطريقة سفر القدماء وليس السفر المريح فى العصر الحديث الذى يتوافر فيه كل شىء. وما العمل فى العادات الشعبية الآن والتى تمتد جذورها إلى الحديث مثل وضع الخضرة على المقابر لتخفيف عذاب ميتين كانا يمشيان بالنميمة ويعذبان؟

وهناك بعض أحكام خاصة بالرسول وليست عامة لكل الناس جعلها البعض عامة لهم أو على الأقل لفريق منهم، وذلك مثل مد صومه ووصاله "لست مثلكم. إن الله يطعمنى ويسقينى". فالرسول يناجيه من لا يناجيه أحد. وربه يطعمه ويسقيه إذا واصل. ومثال ذلك بعض الأحكام القاسية بالنسبة للقرابة للأنبياء والرسل مثل وضع آزر أبى إبراهيم وأبى طالب عم الرسول فى النار. ويرى إبراهيم جثة أبيه وهو يحترق تحت أقدامه مع التضحية بكل عواطف الأبوة والقرابة. وربما كان ذلك يهدف لإعطاء الأولوية للقضية على الرحم. ومع ذلك فقد صمد أبو طالب على دين الآباء والأجداد، تقليدياً وإن لم يكن مجدداً. وقد تتجاوز الأحكام الخاصة بالرسول وأزواجه إلى باقى الصحابة. فبالرغم من خصوص السبب وعموم الحكم عند الأصوليين إلا أن الرسول سمح بذبح ماعز لبعض الصحابة دون غيره يوم النحر رغبة فى التوسيع عليه وعدم التضييق وهو فى هذا اليوم الآجل[٢٧٢].

---

(٢٧٢) جـ٩/١٠٦-١٣٥، جـ٤/٢٣٧، جـ٥/٦٦، جـ٧/١٣١، جـ٨/١٧١.

خامسا: البيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية.

بالرغم من إشارة القرآن إلى البيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية إلا أن الحديث هو الذى كشف عن حضور هذه البيئة فى الرواية. فالحديث أكثر تاريخية من القرآن، والتفسير أكثر تاريخية من القرآن والحديث، والسيرة أكثر تاريخية من القرآن والحديث والتفسير. أما الفقه فهو أكثر العلوم النقلية تاريخية. فهناك تحول تدريجى من النص إلى التاريخ عبر العلوم النقلية الخالصة على التوالى، من القرآن إلى الحديث إلى التفسير إلى السيرة إلى الفقه.

وتتجلى البيئة التى يكشف عنه الحديث فى البيئة الجغرافية أولاً، وهى البيئة الصحراوية بما فيها من زرع ونبات وكلأ وزراعة أو ماء وغيث أو حيوان أو مدن. إذ تكثر التشبيهات فى الحديث بالنخل والزرع والكلأ والأفضل اجتماع الماء والكلأ وليس الماء دون الكلأ أو الكلأ دون الماء. وهى صورة قرآنية عن نزول الماء فى الأرض فتنبت وتهتز وتربو وتنتج من كل زوج بهيج. ويضرب المثل فى قراءة القرآن وفهمه كالأترجة طعمها طيب وريحها طيب، وعدم قراءة القرآن أو فهمه كالثمرة طعمها طيب ولا ريح لها وقراءة الفاجر ريحانة طيب وطعمها مر، وعدم قراءة الفاجر حنظلة طعمها مر ولا ريح لها. فهناك احتمالات أربعة لكل منها تشبيه زراعى. والمسلم كشجرة أو نخلة. والمؤمن كخامة من الزرع أمام الريح مرة يمينا ومرة يساراً. والمنافق كالأرزة تنجعف مرة. وتأتى تشبيهات الغيث والماء بعد النبات مثل صلاة الاستسقاء. ويشبه الرسول الصحابى الذى يغرف الماء من البئر. وسعة الحوض يوم القيامة ما بين جرباء وأدرح قياسا للغائب على الشاهد أو ما بين أيلة صنعاء فى اليمن. والأباريق كعدد نجوم السماء. وهناك إشارات إلى البحر والتشبيه به. وقد حرم عمر ركوبه خوفا على العرب منه وعدم تعودهم عليه. وتكثر التشبيهات بالحيوان، بالكلب والخيل والإبل والذئب والبقر والثور. وتكشف بعض الأحاديث عن ثقافة ضد الكلب وتحريم لمسه أو استعماله فى الزرع بعكس الصيد لأنه من الجوارح الذى يتعامل مع الصيد بدمائه. فى حين رفع الأدب العربى قدر الكلب وخصاله عند

الجاحظ والدميرى. وتبرز أيضا أهمية الخيل فى حياة العربى، ومناجاة الإبل. وتتناول بعض الأحاديث خصال ألبان الإبل. فالفأر إذا وضع له ألبان الإبل لم يشرب، وألبان الشاة شرب[١]. ويعقد حوار بين الحيوان مع الذئب الذى أخذ شاة من الراعى. فلا راعى للغنم إلا الذئب. وتتكلم بقرة أنها لم تخلق إلا للحرث وليس للعمل. فكل ميسر لما خلق له. وتتحاور البقرة والذئب عن الإيمان. والمسلم فى الجنة يتميز عن الكافر كالشعرة البيضاء فى جلد ثور أسود أو كالشعرة السوداء فى جلد ثور أحمر. ويحادث الرسول جبل أحد "هذا جبل يحبنا ونحبه"، ربما لنسيان الهزيمة وتقوية الروح المعنوية وتحويل آلام المكان إلى محبة وخير. وعندما أهتز أحد تحت قدميه والصحابة أبو بكر وعثمان خاطبه الرسول "أثبت فما عليك إلا نبى أو صديق أو شهيدان". كما يتحدث مع أعضاء الجسد "ما أنت إلا إصبع وميت فى سبيل الله ما لقيت". وقد يشار إلى المدن أيضا مثل طابا بعد تبوك ومكة والمدينة وإصدار الحكم عليه بالإيمان أو الكفر مما يتنافى مع المسئولية الفردية. ويثبت فضائل أهل المدينة التى استعملها مالك لإثبات عمل أهل المدينة كأحد مصادر الشرع. ويدعو لحب المدينة مثل حب مكة.

وتبدو البيئة الاجتماعية فى كثير من الأحاديث "الشؤم فى ثلاثة: فى المرأة والدار والفرس". فهذه هى مقومات الحياة الجاهلية ودعامة حياة العربى. وهو ما يعادل الزوجة والمنزل والعربة فى الحياة المعاصرة. وكذلك تحريم سفر المرأة أكثر من ثلاث ليال إلا مع ذى محرم، ربما لحاجة المرأة إلى الجنس وتعرضها للغواية وربما من أجل الوصايا على المرأة، وربما من أجل حمايتها من التعب، وهو ما لا يحدث الآن فى الحياة المعاصرة. وتظهر بعض التشبيهات الصناعية فى المدينة مثل المداد وصاحب السك وبعض مظاهر الحياة المترفة مثل القدح والشراب. ويدعو الرسول للأشخاص لاستئناسهم وتأليفهم تحقيقا للتضامن الاجتماعى فى حياة المدينة[٢٧٣]. كما تظهر بعض جوانب المجتمع

---

(١) جـ١/٢٣-٤٥/٢٤، جـ٩/١٩٨، جـ٢/٣٨، جـ٩/٤٩، جـ٨/١٤٩/١٥١، جـ٣/٥/٢-٢١٨، جـ٤/٣٦/ ٥٦/٢١٢، جـ٥/٦، جـ٨/١٣٨، جـ٥/١٣٢، جـ٢/١٥٥، جـ١/٤٣، جـ٥/٤/١٩، جـ٣/٢٦-٢٩، جـ٧/١٥١، جـ٩/١٥٧.

(٢٧٣) جـ٧/١٠، جـ٢/٥٤، جـ٣/٨٢، جـ١/٣١، جـ٥/٧.

التجـارى. إذا تتكـرر صـور التبـادل التجـارى مثـل البيـع والـشراء والمكسب والخسارة والأجر والثمن والربح. فمـن أنفـق زوجيـه مـن أى شىء دخل من باب الجنة. ومـن صلى دخـل مـن بـاب الـصلاة. ومـن جاهـد دخـل مـن بـاب الجهـاد. ومـن تـصدق دخـل مـن بـاب الصدقة. ومن صام دخـل مـن بـاب الـصيام وهـو بـاب الريـان. وتـذكر الروايات أنواع مختلفة عن الأنبذة: الطلاء، والسكر، والعـصير. وهـى ليست محرمة. وقد أنقعت خادمة الرسـول للعـروس تمـرا فـى نـور مـن الليـل حتـى الـصباح وأسـقته ليلـة عرسـه. وقـد شـعر بعـض الأعراب بارتباط الدين بالبيئة الزراعية فقـال أعرابـى: يـا رسـول الله، لا تجد هنا إلا قرشياً أو أنصارياً فإنهم أصحاب زرع فأمـا نحـن فلـسنا بأصحاب زرع. فضحك الرسـول وربـط آخـر بـين الـدين طـرق القوافـل "ويلكـم أتقتلـون رجـلا مـن غفـار ومتجـركم علـى غفـار". كمـا ربـط البخارى بين الصلاة والزكاة فى كتاب واحد، بين العبادة والمال[٢٧٤].

وتكـشف الأحاديـث عـن البيئـة الثقافيـة فـى الجزيـرة العربيـة خاصة ديانات الصابئة والأعراف الجاهليـة. وكـان الهـدف منهـا تحريـر الوجدان العربى من عبادة الكواكب إلى عبادة الله، وجعـل الكواكـب مطيعة له، والشمس والقمر آيتـان علـى وجـود لا ينكـسفان لمـوت أحد حتى ولو كان ابنـه إبـراهيم. والـشمس تـذهب وتـستأذن فـى السجود حتى تغرب فيـؤذن لهـا. لـذلك حرمـت الـصلاة وحـرم النحـر وقت طلوع الشمس أو غروبها كما كان الحـال عنـد الـصابئة. ونهـى عن الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس وبعد العصر حتـى تغيـب حماية للشعور من عبادة الكواكب. "الشمس والقمر آيتان من آيـات الله فإذا رأيتم منها شيئا فصلوا وادعوا الله حتـى يكـشفها". وتغـرب الشمس تحت العرش وتنضوى تحته. وتحولت الأهلـة إلـى مواقيـت للناس وأشهر حـرم. فقـد اسـتدار الزمـان يـوم خلـق الله الـسموات والأرض. السنة اثنتا عشر شهراً. وأربعة حرم، ثلاث متواليـات. ولقـد أصبح الكسوف والخسوف الآن موضوعا لعلـم الفلـك ولـيس لنقـد الصابئة أو تأملا فـى الطبيعـة للتحرر مـن صـورية الـشرع ومظهريـة العبـادة. وأصـبح التحـرر الآن مـن التقليـد للماضـى والتقليـد للمستقبل، تقليد الموروث من الأنا وتقليد الواحد من الآخـر. وتظـل

---

(٢٧٤) جـ٥/٧/٦٠، جـ٨/١٧٤، جـ٩/١٨٥، جـ٥/٦٠، جـ٤/٢٢٢، جـ٢/١٣٠.

الصابئة فى الوجدان العربى وفى الشريعة ضمن أهل الكتاب لأنهم يعرفون الخير ويعملون الصالح[٢٧٥].

ويبرز جدل التواصل والانقطاع مع الجاهلية فى الروايات حيث تسود الرواية وتقل الأقوال المباشرة. ويدل على ذلك هذا الحديث "من أحسن فى الإسلام لم يؤاخذ بالجاهلية ومن أساء فى الإسلام يؤاخذ بالاثنين". ويبدو التواصل مع الجاهلية فى فعل الخير "خياركم فى الجاهلية خياركم فى الإسلام"، واستيفاء الصدقة والنذر من الجاهلية إلى الإسلام. فالخير فى الجاهلية خير فى الإسلام مما يدل على تواصل الدين الطبيعى "أسلمت على ما سلف من خير". ويبدو هذا التواصل أيضاً فى مناسك الحج مع إعادة توظيفها. فقد كانت قائمة منذ دين إبراهيم. يعظم العرب الكعبة، ويقومون بالطواف، ويسعون بين الصفا والمروة. ويرمون الجمرات، فمعظم مناسك الحج من الجاهلية بما فى ذلك تقبيل عمر للحجر الأسود. ولولا حدثان القوم بالكفر لهدمت الكعبة ولسار الدين من الخارج إلى الداخل، ومن المظاهر والطقوس إلى التقوى والعمل الصالح، ومن الشكل إلى المضمون. كان للحرم المكى حرمته قبل الإسلام "إن الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم ولا فاراً بخربة". وكان الرسول يريد أن يتآلف قريش لأنهم حديث عهد بالجاهلية. وكان يعطى رجالا حديثى عهد بكفر. يذهبون بالأموال ويرجع الأتقياء إلى رسول الله جمعاً بين التواصل والانقطاع. وكان الاستسقاء موجوداً فى الجاهلية وتحول إلى صلاة فى الإسلام مع استمرار الحياة الصحراوية فى الحالتين. وبنى الرسول مسجده والباب لصيق بالأرض لأن القوم مازالوا حديثى العهد بالجاهلية حتى التواصل فى طراز البناء. ويستمر التواصل مع الجاهلية فى صلة الرحم والعتاقة والصدقة والوفاء بالنذر المقطوع فى الجاهلية[٢٧٦]. والأسواق فى الجاهلية هى التى تبايع الناس بها

---

(٢٧٥) جـ٤/٢١، جـ٢/٧٦-٧٧، جـ٥/١٤١، جـ٦/١٥٤، جـ٧/١٢٩/١٩٠/١٨٢، جـ٨/١٠٥، جـ٩/١٣٨/ ٩٢/١٥٦/١٥٣.

(٢٧٦) جـ٥/٥٤-٥٦/٦١، جـ٩/١٨/١٧٠/١٨٠/١٨٢، جـ٦/٨٥، جـ٢/١٤١، جـ٣/١٩٣، جـ٢/١٧٢-١٧٩/١٨٥-١٨٦/١٩٥، جـ٤/١١٤، جـ٥/٥٦، جـ٩/١٠٦، جـ٨/٧، جـ٨/١٧٧، جـ٨/٨١-٨٢ جـ٥/١٩٠.

فى الإسلام.

أما الانقطاع فيدل عليه لفظ الجاهلية نفسه الذى يتضمن حكم قيمة فى تعارضه مع الإسلام وكما هو الحال لدى الجماعات الإسلامية المعاصرة مثل: العهد البائد، جاهلية القرن العشرين. كان فى الجاهلية تعدد الآلهة والشرك. ويفسر الراوى "الوزر" فى سورة الانشراح بالجاهلية. والكهانة والقسامة من الجاهلية. والفرع والعقيرة، الفرع النتاج الذى يذبح للطواغيت والعقيرة فى رجب، تحول ذلك كله إلى النحر فى الحج. والتفاخر بالأنساب والنعرات القبلية. وعنجهية الأنصار للأنصار والمهاجرين للمهاجرين من الجاهلية. وقد تغير وضع النساء وطرق النكاح من الجاهلية إلى الإسلام. وقد عبرت عن ذلك عائشة بقولها "كنا فى الجاهلية ما نعد للنساء أمراً حتى قسم الله لهن". وكان النكاح فى الجاهلية على أربعة أنحاء. حرمت فى الإسلام خطبة الرجل ونيته الاستبضاع والنكاح الجماعى والبغايا. وأبقى الإسلام على نكاح الأزواج. وكانت المرأة فى الجاهلية ترمى بالبعرة على رأس الحول وهى الآن أربعة أشهر وعشرا لما طلبت المرأة أن تكحل عين ابنتها دواء. وحرم الإسلام لطم الخدود وشق الجيوب فى الجاهلية. فلا يجوز لأحد فى الإسلام أن يبتغى سنة الجاهلية[٢٧٧].

وتبدو البيئة السياسية فى الصراع السياسى بين الصحابة. فالخلافة استمرار للنبوة، والنبوة تواصل مع الخلق. ففى كتاب "بدأ الخلق" يتم الانتقال من بدء التاريخ إلى قصص الأنبياء لوراثة محمد الأنبياء السابقين إلى سيرة محمد وغزواته إلى فضائل الصحابة إما مجموعات كالمهاجرين والأنصار أو قبائل كمضر وربيعة أو أفراد كأبى بكر وعمر وعلى وعثمان طبقاً للتسلسل التاريخى، لا فرق بين تاريخ الكون وتاريخ الفكر، بين الوجود والمعرفة، بين الموضوع والذات. ويتحول الأمر من بدأ الخلق والأساطير والغيبيات إلى تاريخ

---

(٢٧٧) جـ٥/٥١-٥٢، جـ٩/١٣٨، جـ٦/٢١٣، جـ٥/٥٤، جـ٧/١١٠، جـ٤/٢١٦، جـ٣/١٢٦، جـ٦/١٩٥، جـ٧/١٩٦، جـ٧/٢٠/٧٧، جـ٢/١٠٣، جـ٤/٢٢٣، جـ٩/١٠٦.

النبوة وتاريخ الصحابة. فيتحول الحديث إلى تاريخ، والكلمة إلى شخص، بداية التشخيص والإعجاب بالبطولة. ويستمر تاريخ البعثة، إسلام أبى بكر وسعد وأبى ذر وعمر. ويتحول الأمر بعد ذلك من فضائل الصحابة إلى تاريخ الدعوة الأولى فى أحاديث تغلب عليها الرواية. ويتداخل تاريخ الصحابة مع تاريخ النبى فى الحدود وتطبيقها. وتبدو شخصية الرسول قاسية تقوم باللعان. وينادى "اللهم العن فلاناً وفلاناً وفلاناً". فيرد عليه القرآن ﴿**ليس لك من الأمر شىء**﴾. ويصبح مثل نوح ولعن الكافرين ﴿**رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً**﴾ مما يدل على بداية الصراع السياسى واستعمال الحديث كأداة لنقد الفرق السياسية. تاريخ الصحابة والخلافة الراشدة استمرار للنبوة مما يدل على صلة علم الحديث بعلم التاريخ وكما هو الحال فى "كتاب المغازى والسير". وقد بدأت السياسة منذ وفاة الرسول إذ يعرف الموت فى وجوه بنى عبد المطلب. وأراد الناس الوصية والتحول من النبوة إلى السياسة. وقد أشار الرسول إلى أبى بكر لسؤاله إذا ما غاب الرسول[٢٧٨]. وبرز الشكل الشرعى للصراع السياسى فى التفضيل بين الصحابة وبيان مناقبهم فى مواجهة تيار آخر لا سياسى لا يريد التفضيل بين الصحابة ويجد كل فريق ما يؤيد موقفه من أحاديث. ويؤثر البعض التفضيل فى المناقب والخير دون حسد أو منافسة ثم الجمع بينهم على نفس المستوى مثل "خير الأنصار بنى النجار ثم بنو عبد الأشهل ثم بنو الحارث بن الخزرج ثم بنو ساعدة وفى كل دور الأنصار خير". ويتضح التفضيل فى مناقب الصحابة وبداية الصراع السياسى وظلم على. فكان التخيير أيام النبى بين أبى بكر وعمر وعثمان دون ذكر على إما لتهميشه من طلاب السلطة السياسة مثل أبى سفيان أو لترفعه عنها لمدى قربه وقرابته من الرسول[٢٧٩]. وقد تكون الأفضلية فى قراءة القرآن دون خلفية سياسية[٢٨٠]. والاستفاضة فى مناقب الصحابة تدل

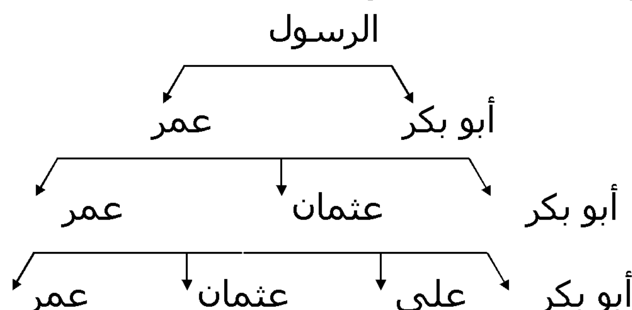
---

(٢٧٨) جـ٥/٥٨/٥٩/١٢٤، جـ٩/١٠٩، جـ٨/٢٠٨-٢٠٩، جـ٥/١٢٧، جـ٩/٩٨/١٢٣، جـ٨/٧٤، جـ٩/١٣٥.

(٢٧٩) جـ٥/١٨، جـ٥/٤٥، جـ٥/٥.

(٢٨٠) وذلك مثل أفضلية عبد الله بن مسعود، وسالم مولى أبى حذيفة، وأبى بن

على وجود مشكلة بينهم، التنافس والتحاسد وهو موضوع حى فى الجماعة الأولى. وهناك أحاديث كثيرة تكشف عن الحسد بين الصحابة. وأقواها أحاديث الصحابة أنفسهم. وهناك أحاديث أخرى توصى بعدم سب الأصحاب. بعضهما يتحزب إلى عثمان (طلحة)، والبعض الآخر إلى على (الزبير). ويبدو الحديث هناك كأنه جزء من التاريخ الخالص، تاريخ الصحابة، وليس جزءا من تاريخ الرسول. وتذكر فضائل الصحابة، صحابياً مثل فضائل أبى بكر خليل الرسول. ويأتى التفضيل على نحو شجرة قمتها الرسول ويتلوها أبو بكر وعمر، ثم درجة ثانية عثمان، وثالثة على.



ويظهر ابن عباس مفسراً. فضله الرسول بالحكمة يغرف منها ما يشاء[٢٨١]. والغالب لا تفضيل بين الصحابة. وهناك عمل فنى فى رسم الشخصيات كما هو الحال فى حوارى المسيح مثل أبو ذر الضعيف، وعمر القوى، مثل يوحنا وبولس. وهناك أيضا تفضيل بين أزواج الرسول وبناته ومريم بنت عمران ومن ضمنها أزواجه خاصة عائشة، طفلة أم أنثى، زوجة أم طالبة سلطة. كان الرسول يضع قدماه فى صدرها للتدفئة. وقد نزل الوحى على الرسول وهو معها

كعب، ومعاذ بن جبل جـ٥/٣٤-٤٥.

(٢٨١) فضائل أصحاب النبى، مناقب المهاجرين وفضلهم، مناقب الأنصار، أتباع الأنصار، ذو الأنصار مناقب أبى بكر، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، على بن أبى طالب، جعفر بن أبى طالب، العباس بن عبد المطلب، الزبير بن العوام، طلحة بن عبيد الله، سعد بن أبى وقاص، عبد الله بن عمر، عمار وحذيفة، أبو عبيدة بن الجراح، الحسن والحسين، بلال بن رباح، أصهار النبى ومنهم أبو العاصى بن ربيع، زيد بن حارثة، أسامة بن زيد، ابن عباس، عبد الله بن مسعود، سالم مولى بن حذيفة، خالد بن الوليد، معاوية، فاطمة، عائشة، سعيد بن معاذ، أسيد بن حضير، عباد بن بشر، معاذ بن جبل، أبى بن كعب، زيد بن ثابت، أبو طلحة، عبد الله بن سلام، خديجة، جرير بن عبد الله، حذيفة بن اليمان، هند بنت عتبة، زيد ابن عمر جـ٥/٢-٥٠.

تحته الغطاء. فالوحى لا يضاد الحب، وجبريل ليس عزولا. والله مع الإنسان. فكلاهما ود ومحبة. وخير نسائه مريم فى حديث، وخديجة فى حديث آخر. كل ذلك فى سبيل المدح والملاطفة وإلا وقعت الأحاديث فى تعارض. وفاطمة سيدة نساء الجنة. فالتفضيل ليس فقط على الأرض بل أيضا فى السماء[٢٨٢].

ولم يكن للرسول ذكور، أب أو أخ أو ابن حتى لا تتعقد المشكلة السياسية ويتحول الأمر إلى وراثة. ووفاة الرسول تمثل الجزء الآخر فى السيرة. ويستمر الصراع السياسى فى الشعوبية التى تبدو فى بعض الأحاديث مما يدل على أنها متأخرة فى الوضع أو فى قراءة شعوبية لم تكن موجودة من قبل. فتكثر الأحاديث حول العرب والفرس والترك والحبش كأقوام وعادات وثقافات ولغات، وحول السوريانية والحورانية والعبرانية والنبطية والقبطية والرومية كلغات وبدرجة أقل.

يشار إلى العرب فى الحديث بأنهم أهل لغة فى كلام العرب، وضرورة شرح القرآن باللغة العربية. وتعد العرب الرمان فاكهة. فاللغة عادة كلام. والعرب تقول رجل حُسَّان وحُجَّال. ولا تجاوز العرب رباع طبقاً لعاداتهم اللغوية. ثم ينتقل مستوى اللغة إلى مستوى الأشراف. فقد قال سعد: أنى أول العرب من مجالسهم فى سبيل الله وأبو بكر أوسط العرب دارا. ثم تظهر أسماء العرب وقبائلهم وما لهم من دلالات مثل أسد. ويشار إلى أعطر نساء العرب وأكمل العرب ومعشر العرب وأحياء العرب. فالرسول يلعن فلانا من أحياء العرب. كما يشار إلى الأعرابى أو رجل من الأعراب أى العامى الذى يأتى لطلب الهداية من الرسول ويسأل سؤالا ينم عن طبيعة صحراوية وغلظة بدوية مثل: جاء أعرابى أى أمى من العرب وبال فى المسجد وقال الرسول "لا تزرموه". فالطبيعة لها الأولوية على الفكر. وتتكرر عبارة "جاء أعرابى وسأل" أو رجل من الأعراب وأقلها تهكما عربى مثل "قل عربى مشى بها"، فالعادات عربية. ومثل "قال عربى نشأ بها مثله". وسأل الرسول "عن أى معادن العرب يسأل الناس؟". فالعرب قيمة وأن كانوا

---

(٢٨٢) جـ٥/٢٣ جـ١٠/٧٣/١٦ جـ٥/٣٤ جـ٤/٢٢٢ جـ٥/٣٦-٣٧.

يجهلون قصصهم، قصة زمزم. ومع ذلك فقد أراد الرسول تطهير الجزيرة العربية من كل الديانات السابقة وتوحيدها باسم العرب والدين الجديد "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب" وكأنها الدولة القاعدة لتوحيد الأمة ونقطة ارتكازها مثل مصر فى العصر الحديث. ويحذر الرسول من المستقبل (ويل للعرب من شر قد اقترب). ويزيد أحد الرواة "من الخبث" بالرغم من وجود الصالحين"[٢٨٣]. لذلك لابد من تطهير الأوثان من جزيرة العرب. قد صارت الأوثان فى قوم نوح فى العرب. وأمر العرب هو أمرهم الأول فى البداية عندما كانوا على الطبيعة ثم كان للعرب يوم الفتح. ولم يقل الراوى للمسلمين[٢٨٤].

ثم يتم تخصيص العرب فى قريش. فقد نزل القرآن بلسان قريش والعرب. ويضع البخارى عنوانا لباب حديث "إذا اختلفتم فى عربية القرآن فاكتسبوها بلسان قريش فإن القرآن نزل بها". وتعنى عقرى حلقى بلغة قريش. وتسمى لغة أو لسان وليست مجرد لهجة. ويتحول الأمر من اللسان إلى الحرفة أو المهنة أو الحضارة. فإن قريشاً أصحاب زرع كما قال الأعرابى للرسول "لا يجد هذا إلا قرشيا أو أنصاريا فإنهم أصحاب زرع فأما نحن فلسنا بأصحاب زرع". ثم يتدرج أكثر فتصبح خصائص وميزة لقريش "قريش أوسط العرب نسبا وقدراً" ولها أحياؤها بين معشر العرب. و"خير نساء ركبن الإبل نساء قريش. والسياسة فى قريش "لا يعادى أحد قريشا إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين" وأيضا "لا يزال هذا الأمر فى قريش ما بقى اثنان". وفى رواية "يكون اثنا عشر أميراً"، وزادت أخرى "كلهم من قريش". وقد انتصر الإسلام بالقرابة. وتحدد الميراث بالقرابة. بل أن الرسول ذاته لديه إحساس عروبى قريشى فى جو شعوبى بل ويخصص قريشا بأفخاذها وأبطانها. ويفخر ليس فقط بالنبوة ولكن بنسبته إلى بنى عبد المطلب:

---

(٢٨٣) جـ٦/١٣-٢٠، جـ٦/١٨٠-١٨١، جـ٦/١٩٩، جـ٦/٥٣، جـ٦/٥٣، جـ٨/١٢١، جـ٥/٢٨، جـ٥/٨، جـ٨/١٦١، جـ٥/١١٦، جـ٥/١٣٠، جـ٦/٤٨، جـ٨/٩/١١/١٤/١٣١/٢١٥، جـ٩/٩٨/١٢٥/١٢٧، جـ٨/٣٣٣/٢١٢، جـ٩/٩٨، جـ٥/١٦٧، جـ٨/٤٤، جـ٤/١٧٠/١٨٠/١٨٢، جـ٤/١٢٤، جـ٦/١١، جـ٤/٨٥، جـ٩/٧٦/٦٠، جـ٤/٦٤/٢٤١.
(٢٨٤) جـ٦/١٩٩، جـ٥/١٥٠/١٩١.

أنا نبى لا كذب ∴ أنا ابن عبد المطلب[٢٨٥]

وقريش بها اتجاهان: اتجاه محمود يمثله الأشعريون من نسب أبى موسى الأشعرى ويمدحهم الرسول. يسأل عنهم ويجزل لهم العطايا. وهو الإنسان الطيب الذى ضحك عليه عمرو بن العاص يوم التحكيم. ويقول الرسول فيهم "هم منى وأنا منهم". واتجاه مرذول شرير تمثله ربيعة ومضر. فهم غلاظ القلوب ومنهما سيطلع قرنا الشيطان "قرنا الشيطان فى ربيعة ومضر". وهو القدادون الحفاة. ومع ذلك تهلك الأمة على يد غلمة من قرش "هلاك أمتى على يد غلمة من قريش"[٢٨٦].

ثم تبدو الشعرية الجغرافية مع الشعوبية القبلية والسياسية. وتأتى اليمن فى المقدمة. فأهل الحكمة اليمان، والحكمة يمانية "الإيمان والحكمة يمانية". والفخر والخيلاء فى أصحاب الإبل، والسكينة والوقار فى أهل الغنم. وقد سميت اليمن لأنها عن يمين الكعبة والشام عن يسار. الكعبة فالمشأمة الميسرة. والرسول ذو أصول يمنية. والنيل والفرات نهران من الجنة أى فضل مصر والعراق. ويهل كل قوم الشام والعراق واليمن، من باب من أبواب الكعبة. وسؤال المحدثين: من أين تهل إندونيسيا والملايو والفلبين وأواسط آسيا وإفريقيا؟ ومن أى باب يهل مسلمو أوروبا وأمريكا؟ وتظهر الشعوبية فى الرواية قدر ظهورها فى القول المباشر حيث إمكانيات الإبداع أكبر مثل "قرنا لنجد والجحفة لأهل الشام، وذا الحليفة لأهل المدينة". وفى زيادة رواية أخرى ما دام الأمر توزيعا على المناطق "لأهل اليم يلملم وذكر العراق ولم يكن عراق يومئذ" وهذه هى الحدود الجغرافية للإبداع. وتروى قصة الأسود العنسى، وقصة دوس والطفيل بن عمرو الدوسى، من عمان والبحرين. وهى قصص بيئية خالصة حتى يدخل الأدب فى معركة الشعوبية[٢٨٧].

---

(٢٨٥) جـ٦/٢٢٤، جـ٩/١٨٥، جـ٨/٢١١، جـ٩/٧٢، جـ٧/٨٥، جـ٤/٢١٨-٢١٩، جـ٩/٧٨/١٠١، جـ٤/٥٢/٣٩، جـ٥/٨٦/١٧٨.

(٢٨٦) جـ٧/١٢٣، جـ٥/٢١٨، جـ٧/٦٨، جـ٢/٢١٩، جـ٤/١٥٥، جـ٤/٢٤٢، جـ٥/١٩٧.

(٢٨٧) جـ٥/٢١٩، جـ٤/٢١٧، جـ٩/١٨٣، جـ٢/١٦٥، جـ٩/١٣٠، جـ٥/٢١٨-٢٢٦، جـ٧/١٩٥-١٩٦.

ومع العرب يـأتى الفـرس مـا لهـم ومـا علـيهم. فـالنبى يعـرف الفارسـى. فقد قال مرة بالفارسـية "كـخ كـخ أمـا تعـرف أنـا لا نأكـل الصدقة". وربما كانت فارسية الأصـل ثـم تعربـت. وربمـا هـى صـوت يدل على النقد والرفض. وقـد تـداخلت بعـض الـصور الفارسـية فـى الرواية. فقد كان معظم جماع الحديث الأوائل فـى فـارس الحـضارية الكبرى التى تشمل أواسط آسيا. فبعـد إسـلام الهرمـزان قـال: "إن الأمـة طـائر لـه رأس وجناحـان فـإن كـسر أحـد الجنـاحين نهـضت الـرجلان بجنـاح ورأس ... فـالرأس كـسرى والجنـاح قيـصر والجنـاح الآخـر فـارس. فـأمر المـسلمين بالنفـاذ إلـى كـسرى". ففـارس الإسـلامية هى التى سترث كسرى وقيـصر، فـارس القديمـة ورومـا القديمة. ويظهر فـى الروايـة تعبيـر ملـك الأمـلاك أى شـاهان شـاه واسـم أذربيجان. وكان سب الأعجمى أو تعبير بلـسانه أحـد مظـاهر الجاهلية. وقد وضع الرسول يده على سـلمان الفارسـى وقـال "لـو كان الإيمان عند الثريا لنالـه رجـال أو رجـل مـن هـؤلاء" وفـى روايـة أخرى "العلم". فقد جمع الحديث هنـاك لوجـود كثيـر مـن الـصحابة. كما أنهم أهل علم وسياسـة منذ القدم. ونظراً لاضـطهادهم عنـدما تبنوا المذهب الشيعى أصبحوا ذاكرة الأمـة. كـانوا فـى حاجـة إلـى تشريع لبعدهم عن مهبط الوحى فى الجزيرة العربية وإلـى نـصوص مدونة باللغة العربية للاعتماد عليهـا فـى التعلـيم وتعريـب القبائـل. وتظهر الشعوبية فى وصف المجوسى وفى جعل الكفـر قادمـا مـن الشرق دون تحديد فارس والفخر والخيلاء فـى أهـل الخيـل والإبـل. وأهل الوبر والسكينة فى أهل الغنم(٢٨٨).

والثنـاء الثالـث علـى الأحبـاش أو الحبـشى. فقـد كـان الرسـول يعرف اللـسان الحبـشى كمـا يعـرف اللـسان الفارسـى. وربمـا كـان الرسـول يتحبب للأقوام ويطلق بعض الألفاظ بلـسانهما تقربـا إلـيهم وهو الودود الأليف. فقد قال الرسـول "سـنه، سـنه". وتـشرح الروايـة أنهـا تعنـى بالحبـشية حـسنة. ويتـضح التـشابه فـى الأصـل بـين العربية والحبشية كلغتين ساميتين وربما تم تعريبها مـن قبـل. ومـا ينطبق على الحـديث ينطبـق علـى القـرآن ووجـود الألفـاظ المعربـة

(٢٨٨) جـ٤/١٨٨، جـ٨/٥٦، جـ٨/١٩، جـ٤/١٥١، جـ٦/١٨٩، جـ٧/٩٩/١١٧، جـ٤/١٥١، جـ٣/١٩٣.

فيــه. ويتبــرع الــرواة بــشرح ألفــاظ الحــديث وردهــا إلــى أصــولها الحبشية. فقد شرح أبو ميسرة "الرحيم" بلـسان الحبـشية والأتـرج بالحبشية متكئا، وحصب حطب، والمشكاة الكوة، وحرم وحب. كما تظهر أسماء الأدوات فالظفر مدى الحبشة. ويتعدى حضور الأحباش إلى وصف عاداتهم وطبائعهم. فهم أهل لعب ولهو. وكان الرسـول يستر عائشة بردائه وهى تنظر إلى الحبش أو الحبشة. ولهـم قـوة عــضلية مــشهودة فقــد جمعــت قــريش لحــرب الرســول ومعهــم الأحابيش[٢٨٩].

وتظهـر فـى الحـديث مجموعـة أخـرى مـن اللغـات الـسامية كالعبرانية والسريانية والسوريانية، فعن أبى هريرة أن أهـل الكتـاب كانوا يقرءون التوراة بالعبرانيـة ويفـسرونها بالعربيـة لأهـل الإسـلام. فقال الرسول "لا تـصدقوا أهـل الكتـاب ولا تكـذبوهم". كانـت هنـاك إذن معرفــة باليهوديــة والنــصرانية دون جعلهمــا مــصدرا للعقيــدة والتشريع ولكنها تـدخلت فـى التفـسير وجمـع الحـديث. وتـرد فـى الروايـات بعـض الألفـاظ الـسريانية مثـل "سـريا" وهـو نهـر صـغير بالـسريانية. والـسؤال: هـل كانـت الـسريانية معروفـة فـى أواسـط آسيا فى النصف الأول مـن القـرن الثالـث عـصر البخـارى عبـر يهـود فارس؟ وكذلك لفظ "سطور" يعنى بالسريانية الجبل. وتعنـى عبـارة القرآن فى سورة يوسف "هيت لك" بالسوريانية[٢٩٠].

ومع لغات الـشرق فـى فـارس والوسـط فـى فلـسطين تظهـر اللغة الرومية فى الغرب. فقد دعا هرقـل ترجماتـه. فقـد كـان هنـاك من يعرف العربيـة والروميـة فـى بـلاط هرقـل. وتظهـر صـورة محمـد الكريمـــة فـــى قومـــه وحـــب اســـتطلاع هرقـــل وعدلـــه. وقال مجاهد: القسطاس تعنـى العـدل بالروميـة. وربمـا كانـت فـى الأصـــــــــــــل روميـــــــــــــــة قد عربت[٢٩١].

وتظهر بعض اللغات الأخـرى أقـرب إلـى اللهجـات العربيـة مثـل

---

(٢٨٩) جـ٤/٩٠/١٦٩، جـ٦/٩٤/١٢١/١٢٤، جـ٨/٨، جـ٥/٦٤، جـ٨/١٥٦، جـ٤/٩١، جـ٧/٤٨-٤٩، جـ٥/١٦١.

(٢٩٠) جـ٦/٢٥، جـ٤/٢٠١، جـ٦/١٧٤، جـ٦/٩٦.

(٢٩١) جـ٦/٤٤-٤٥، جـ٩/١٩٨.

النبطية. عند ابن جبير تعنى "طه" بالنبطية يا رجل[٢٩٢]. ويشار إلى عبد قبطى مات. فربما كان مصريا نصرانيا. ومن مصر يأتى الفاخر من الثياب. والغريب تشابه لفظ أحمس العربى مع لفظ أحمس فى مصر القديمة إلا إذا رجع التشابه إلى نفس الأصل السامى. ويبدو أن بعض مظاهر ثقافة مصر القديمة كانت معروفة فى الجزيرة العربية لنهى الرسول عن التحنيط "لا تحنطوه"[٢٩٣].

وإذا كان الكفر يبزغ من الشرق دون تخصيص فارس فإن سيادة الترك من أشراط الساعة لدرجة جعل البخارى ذلك أحد عناوين أبوابه "الترك كشرط من أشراط الساعة". وهم قوم ينتعلون نعال الشعر، عراض الوجوه كأن وجوههم المجان المطرقة. ويزداد الوصف فى رواية أخرى "صغار الأعين حمر الوجوه ذلق الأنوف". فمن هم الترك؟ ولماذا يوصفون بهذا الوصف العرقى وقد نصروا الإسلام على مدى خمسمائة عام وحتى الآن؟ هل معنى الترك الفرس فى أواسط آسيا؟[٢٩٤]

وقد دخل الشعر العربى فى المعارك السياسية باعتباره ثقافة العرب قبل الوحى وبعده. ويمتلئ صحيح البخارى بالأشعار من الرسول أو الصحابة أو الشعراء أو الرواة. ومشكلة تدوين الحديث هى نفس مشكلة تدوين الشعر. فقد قرض الرسول الشعر وهو من بلغاء العرب فى صياغات عدة مثل:

اللهم أن لا عيش إلا عيش الآخرة فاغفر للأنصار والمهاجرة
اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فاكرم الأنصار والمهاجرة
اللهم لا أجر إلا أجر الآخرة فاصلح للأنصار والمهاجرة
اللهم أن الأجر أجر الآخرة فارحم

(٢٩٢) جـ٦/١١٩.
(٢٩٣) جـ٤/١١٨، جـ٨/١٩، جـ٤/١٥١، جـ٦/١٨٩، جـ٧/٩٩-١١٧، جـ٤/١٥١، جـ٧/٩٣.
(٢٩٤) جـ٤/٥١-٥٢/٢٣٨.

الأنـــــــــــصـــار والمهاجـــــــــــــــــرة[٢٩٥]

وقد قال الرسول شعرا أثناء حفر الخندق على النحو التالى:

والله لـــولا الله مـــا اهتـــدينا ولا تـــصدقنا ولا صـــلينا
فأنزلن سكينة علينا وثبت الأقـــــدام أن لاقينـــــــا
أن الألـــى قـــد بغـــوا علينـــا إذا أرادوا فتنـــة أبينـــا
وبالـــــــــصباح عولـــــــــوا علينــــــــــا[٢٩٦]

ويرد الأنصارى يوم الخندق شعرا أيضا فى روايات مختلفة:

نحن الذين بايعوا محمداً علـى الجهـاد مـا حيينـا أبـدا
نحن الذين بايعوا محمـداً علـى الجهـاد مـا بقينـا أبـدا
نحـن الـذين بـايعوا محمـداً علـى الإسـلام مـا بقينـا
أبـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــداً[٢٩٧]

وكـان الرسـول يعجـب بقـول لبيـد "إلا كـل شـىء مـا خـلا الله باطل". وهو يدل على وحدة الشهود كما يقـول الـصوفية[٢٩٨]. وقـال خبيب الأنصارى حين قتل فى صياغات متعددة.

ولست أبالى حين أقتل سلما على أى شق كـان لله
مـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــصرعى
ولست أبالى حين أقتل سلما على أى جنب كان لله
مـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــصرعى[٢٩٩]

وقـد أصـبح هـذا البيـت مـن شـعارات الحركـة الإسـلامية المعاصـرة. وكـان الـصحابة يقرضـون شـعرا تعبيـرا عـن إيمـانهم وصراعهم على الحق[٣٠٠]. وبطبيعة الحال يـذكر الـرواة حـسان بـين

---

(٢٩٥) جـ٤/٣١/٧٨-٧٩، جـ٥/٧٨/١٣٧، جـ١/١٣٠، جـ٨/١٠٩، جـ٩/١٩٦.
(٢٩٦) جـ٥/١٤٠، جـ٨/٤٣/٩٠/١٥٨، جـ٥/٦٦.
(٢٩٧) جـ٥/٤٢، جـ٧/٩٦، جـ٥/١٣٨، جـ٩/١٠٤-١٠٥.
(٢٩٨) جـ٥/٤٢، جـ٨/٤٣/١٢٧.
(٢٩٩) جـ٩/١٤٧، جـ٤/٦١، جـ٥/١٠٢/١٣٣.
(٣٠٠) مثال ذلك شعر أبى طالب جـ٢/٣٣، عبد الله بن رواحة جـ٢/٦٩، جـ٨/٤٤، أبو بكر جـ٣/٣٠، جـ٧/١٥١-١٥٨، بـلال بـن ربـاح جــ٣/٣٠، جــ٩/١٠٤، جــ٧/١٥١-١٥٨، أبـو هريرة جـ٣/٩١ .

ثابت شاعر الرسول والتراشق بينه وبين أبى سفيان بن الحارث[٣٠١]. كما يذكر الرواة ثلاثة أبيات لامرؤ القيس. وهناك شعر القليب. وأطولها أربعة أبيات. وشاركت النساء فى إلقاء الشعر مثل قول امرأة:

ويوم الوشاح من تعاجيب ربنا إلا أنه من بلدة الكفر نجانى[٣٠٢]

كما يكثر الشعر فى كتاب التفسير كشواهد لتفسير القرآن[٣٠٣]. وقد تبدو بعض ألفاظ الأبيات قديمة إلا أن الشعر العربى الحديث مثل شعر المقاومة والشعر الوطنى قادر على القيام بنفس الدور.

وتظهر البيئة الدينية فى تعبير العديد من الروايات عن الخلافات العقائدية بين الفرق. فالعقائد موجه للذاكرة، ماذا ستبقى وماذا تستبعد؟ ماذا تتذكر وماذا تنسى؟ فالعقائد جزء من الرؤية للعالم، وعامل موجه لإدراك الحواس واستدعاء الذاكرة. تدوين الحديث إذا جزء من المعارك الكلامية عن طريق تدوين الحجج النقلية لتأييد فريق ضد فريق، وغالبا تأييد أهل السنة والجماعة الذين أصبحوا الأشعرية فيما بعد ذلك بقرن من الزمان ولكن كانت عقائدهم سائدة فى الثقافة الشعبية ضد عقائد المعارضة خاصة المعتزلة والخوارج والشيعة. وتبلغ ذروة الموضوعات العقائدية فى كتاب "التوحيد" آخر كتب البخارى[٣٠٤]. والعجيب أن يأتى موضوع التوحيد فى آخر صحيح البخارى مع "باب القدر"، بالرغم من أنه العقيدة الأولى مع كتابى العلم والإيمان. وهو كتاب نظرى خالص مملوء بالقصص الغيبية والارتباط بالتراث الدينى السابق. ويخرج عن موضوعات الحديث وغايته وهى بيان أوجه العمل وتفصيلات السلوك للمبادئ العامة والقواعد التى وضعها القرآن. وهو أقرب إلى شرح القرآن بالحديث، ومن ثم فهو

---

(٣٠١) جـ٣/١٣٧، جـ٥/١١٣، جـ٩/٦٨.
(٣٠٢) جـ٨/٨٣/٥٢.
(٣٠٣) جـ٥/١٥٠/١٥٥، جـ٦/٨٠/٩٢/١٣٣/١٥٨.
(٣٠٤) كتاب التوحيد جـ٩/١٣٩-١٩٩، باب القدر جـ٨/١٥٢-١٥٨.

أدخل فى كتاب التفسير. وأحيانا يكون مجرد قرآن، مجرد شرح آيات. فالقرآن تأييد للحديث، والحديث شرح للقرآن. وهو مملوء بالتشبيهات والصور الفنية نظرا للقدر الكبير من الإبداع فى القول المباشر فى الرواية، ومملوء بالصيغ البلاغية والأدبية وكأن الخطاب قد استقل بذاته مثل "اللهم إنى ظلمت نفسى كثيرا ولا يغفر الذنوب إلا أنت" فى باب الأدعية تكشف عن خيال الشعراء، وعبقرية الأدباء، وكتاب الحوار، ومناظر الإخراج. والقصص فيه طويل للغاية لأنه نتيجة للإبداع الجماعى. ونظرا لطول الرواية يتم تقطيعها افتعالا حتى تلتقط الأنفاس وربما لقطع الملل أو ربما لإبداعات متعددة على دفعات. ثم ارتبطت فيما بينها بطريقة افتعالية، مجرد تجاور لعديد من الإبداعات واحد تلو الآخر برواية قصيرة تعلن عن نهاية منظر وبداية آخر وبالتالى يكون السؤال: كيف استطاعت الذاكرة حفظ هذا القصص الخيالى الطويل وكيف تمت روايته؟ ما مناسبته؟ الأحاديث العملية أسئلة عملية وهى مهمة الحديث الرئيسية. والقصص تكفل القرآن به. وقصص الحديث يتطلب معلومات لم يعرفها العرب إلا من الديانات والبيئات الثقافية التى كانت موجودة قبل الوحى. هل راجع الراوى هذه الرواية الطويلة على نفسه أو على الآخرين؟ هل كتبها ثم قرأها من مدونات؟[٣٠٥].

والعقيدة الأولى التى تكاد تكون شبه مسيطرة على "كتاب التوحيد" وعلى "صحيح البخارى" كله هى عقيدة القضاء والقدر التى أفرزتها الدولة الأموية وروجت لها ضد خلق الأفعال وحرية الإنسان ومسؤوليته عند المعتزلة. فالكتاب كله وكأنه مكتوب ضد المعتزلة، إحدى فرق المعارضة. فكل شىء بمشيئة الله ولا يتم فعل إلا بقول "إن شاء الله". فقد طاف سليمان بن داود على نسائه المائة كى يأتى بفارس يجاهد فى سبيل الله دون أن يقول "إن شاء الله" فلم تحمل إلا امرأة واحدة جاء بشق رجل! وقد دونت المصنفات الأشعرية ذلك فى باب قول "إن شاء الله". والسند القرآنى جاهز ﴿**إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء**﴾. حتى على وفاطمة عندما أراد الرسول إيقاظهما تحجبوا

---

(٣٠٥) جـ٦/٢٠-٢٤٥، جـ٩/١٨٩/١٤٤، جـ٩/١٨٢-١٨٣، جـ٩/١٤٤-١٦١.

بمشيئة الله. فرد الرسول عليهما بالقرآن ﴿**وكان الإنسان أكثر جدلا**﴾. والله هو الفاعل الحق ولا فاعل سواه. فلما اعتذر الرسول للأشعريين بأنه لا يجد ما يحملهم عليه للقتال ثم وجد بعد ذلك قال "لم أحملكم الله حملكم". والله هو الشافى. ومن أكل ناسيا فإن الله أطعمه وسقاه. بل أن عائشة المثالية هى الأخرى تفخر بأن الله هو الذى زوجها فى السماء فى حين أن باقى الأزواج فعل أهاليهن. وكل شىء مكتوب على الإنسان فى بطن أمه وهو ابن أربعين يوما ثم علقة ثم مضغة. ويبعه الله ملكا فيأمره برزقه وأجله وشقائه وسعادته قبل أن ينفخ فى روحه. وقد كتب على ابن آدم حظه من الزنا، زنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق. والنفس تتمنى والفرج يصدق ذلك ويكذبه. والعمل ما هو إلا تحقيق لما كتب من قبل. "الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا". بل إن الإنسان يحمل جزءا من وزر خطيئة آدم الأولى كما هو الحال فى المسيحية. وتعذيب الميت فى القبر بكاء أهله عليه ضد المسئولية الفردية "لا تقتل نفس ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها ذلك لأنه أول من سن القتل". ولا يظهر الاعتزال إلا على استحياء كاستدراك الأشعرية قبل أوانها بعد أن اعترض أحد الناس بأن هذا يورث الاتكال فرد الرسول "إن أهل السعادة وأهل الشقاوة كل ميسرون لما عملوا". وفى صياغة أخرى "كل يعمل لما خلق له أو لما يسر له". كل يعلم مقعده من النار دون اتكال ميسر لما خلق له. كما تؤكد بعض الأحاديث الحرية والمسئولية الفردية طبقا لخلق الأفعال عن المعتزلة "لا يقولن أحدكم الله يغفر لى، اللهم ارحمنى أن شئت فليعزم المسألة فإنه لا مكره له"(٣٠٦).

والعقيدة الثانية الفصل بين الإيمان والعمل والقول بالإرجاء ضد المعتزلة والخوارج. إذ يقول المعتزلة بالاستحقاق، ثواب المحسن وعقاب المسىء. ويقول الخوارج بوحدة النظر والعمل. ففى معظم الأحاديث المروية ليس العمل جزءا من الإيمان باستثناء "لا يزنى

---

(٣٠٦) جـ٤/٢٧/٧٠/١٠٦، جـ٦/١٤١، جـ٩/١٣١، جـ٨/١٥٩، جـ٧/١٢٣/٥٧، جـ٨/١٧٠، جـ٩/١٥٣، جـ٨/١٥٢، جـ٩/١٦٥-١٦٨، جـ٤/١٦١-١٦٢/١٩٩، جـ٢/٢٠٠، جـ٢/١٢٠، جـ٨/١٥٣، جـ٨/٥٩/ ٩٢، جـ٨/٦٧، جـ٨/٤٨، جـ٥/٩٨، جـ٩/١٢٧.

الزانى ولا يسرق السارق ولا يقتل القاتل وهو مؤمن". بل تظهر أحيانا اتجاهات الصوفية فى أواسط آسيا بداية بالكرم الإلهى والفيض الربانى، الحسنة بعشرة أمثالها إلى سبعمائة ضعف، والسيئة بواحدة من أجل استدعاء الذاكرة مجموعة أخرى من الأحاديث عن التقارب بين الإنسان والله، تقرب العبد إلى الله شبرا وتقرب الله إلى العبد ذراعا، وتقرب العبد إلى الله ماشيا وإتيان الله إلى العبد هرولة. وقد شاعت عقيدة الإرجاء فى الدولة الأموية وعند أهل السنة من أجل إخراج العمل من الإيمان وتأجيل ذلك إلى يوم القيامة. يفعل الله ما يريد إن شاء أثاب وإن شاء عاقب حتى يفعل الحكام ما يشاءون. فكل من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق. وقد تزاوجت عقيدة الإرجاء فى أذربيجان مع سيادة المذهب الحنفى فى الفقه. فقد كان أبو حنيفة من المرجئة. الإيمان والإسلام فى حد ذاتهما عمل ولا يحتاجان إلى عمل خارجى. يكفى الإيمان بالله وحده دون الشرك به. بل يكفى الوضوء والصلاة "من توضأ وصلى ركعتين فى هذا المسجد غفر الله ما تقدم من ذنبه". بل يكفى الدعاء والاستغفار ولو سبعون مرة. ويتكرر الحديث المشهور عن قتل أسامة لكافر قال لا إله إلا الله وحزن الرسول وعاتبه له بأنه لم يشق على قلبه كى يعرف أنه قالها متعوذا من أجل تدعيم الإرجاء. إن الإيمان باللسان. وقد دعا الرسول لعبيد بن عامر خاصة، أن يكون فوق الكثير من الخلق فى الجنة. وهى الدعوة التى سبق بها عكاشة دون غيره. بل إن دخول الجنة أصبح بمجرد الرحمة الإلهية أو بمحبة الله ورسوله أو بشهيدين. فلا يدخل أحد الجنة بعمله حتى لو كان الرسول إلا برحمة الله. ولا يدرى الرسول فى الجنة ما يفعل به وهو ما يتعارض مع العصمة والبشارة والقرآن بأن الله غفر للرسول ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وحديث "ما منكم إلا واردها". ولا يدخل الجنة إلا بأربعة شهود كما هو الحال فى حكم الزنا أو ثلاثة أو اثنان على التدريج دون عمل. ويمكن دخول الجنة بالبشارة أو الشفاعة كما هو الحال عند الأشاعرة. فالبشارة بالجنة لسبعين ألف وطلبها عكاشة وطلبها آخر ولكن سبقه عكاشة وكأن البشارة لا تستطيع الاتساع لواحد آخر، وكأن السبق فى طلب الحجة. والبشارة

بالجنة على ثلاث حلقات، عمر فأبو بكر فعثمان، مما يكشف عن أدبيات التفاضل بين الصحابة كغطاء شرعى للصراع السياسى. وتذكر أحاديث كثيرة للشفاعة، شفاعة محمد لأمته، وهو ما يناقض قانون الاستحقاق عند المعتزلة. فقد يكون الإنسان من أهل النار فيصبح من أهل الجنة، وقد يكون من أهل الجنة فيصبح من أهل النار. وبالرغم من أن الأطفال لا حكم لهم فى الجنة أو النار لأنه لا عمل لهم فهم فى الجنة طبقا للفطرة. وبهذا المعنى كان لإبراهيم ابن الرسول مرضع فى الجنة. والله أعلم أين يضع ذرارى المشركين[٣٠٧]. وتضم الأحاديث بعض تصورات المعاد عند المتكلمين مثل عجب الذنب الذى منه يركب الخلق حين البعث. كما أن النار تقول "هل من مزيد فيضع الله قدمه فيها فيطفئوها حتى تظل الجنة". وهى تشبيهات وصور إبداعية تدل على العظمة والرحمة فى آن واحد. كما تسمع نداءات جبريل وشهاداته[٣٠٨].

وواضح أن معظم العقائد الكلامية الموجهة للأحاديث النبوية من السمعيات وليست من العقليات لأنها تثير الخيال مثل النبوة والمعاد وتسمح بأكبر قدر ممكن من الإبداع الفردى والجماعى. وارتبط موضوع الإيمان والعمل بالمعاد. واختفى موضوع الإمامة لدخوله من قبل فى تفضيل الصحابة ومسار التاريخ من النبوة إلى الخلافة، ومن الوحى إلى السياسة. وقد كان السمعيات هى الأمور العملية التى وقع فيها الخلاف السياسى قبل أن تتحول إلى سمعيات. ولا يشار إلى النبوة إلا بذكر صفة التبليغ وللتعرض لها فى وراثة الأنبياء. أما العقليات فهى أقل حضورا مثل الذات والصفات والعقل والنقل إذ دخلت قضية خلق الأفعال مع الإيمان والعمل من السمعيات. فالتوحد بمعنى الذات والصفات صياغات عقلية متأخرة. ولا تظهر فى الروايات إلا بعض التشبيهات المشهورة فى الإسرائيليات مثل "لما خلق لله الخلق كتب فى كتابه وضع على العرش أن رحمته غلبت غضبه" تخييلا بدلا من

---

(٣٠٧) جـ٢/٨٩-٩٠، جـ٣/٧٨، جـ٩/١٧٧/١٩٢، جـ٧/١٩٢-١٩٣، جـ٩/١٧٤، جـ٨/٧٥/١١٨، جـ٨/١١٤، جـ٨/٦٥/١٤٠، جـ٧/١٥٧، جـ٢/٩١-٩٣، جـ٧/١٨٩، جـ٩/٦٩، جـ٥/٦٥، جـ٨/١٢٢، جـ٨/١٢٢/١٣٢، جـ٩/٤٥/٤٨، جـ٨/١٥٢، جـ٨/٨٢، جـ٨/٤٨/٥٩/١١٠/١٩٠/٩٦، جـ٨/١٥٣، جـ٩/٥٨/٤.

(٣٠٨) جـ٦/٥٨/٢٠٥، جـ٩/١٤٣-١٤٤.

الخبـر المباشــر، وأن مـن أحـصى أسـماء الله دخـل الجنـة بمجـرد إحـصاء دون حفـظ أو دراســة أو تـصنيف أو كـشف لمجمـوع القـيم المعرفيــة والأخلاقيــة والجماليــة فيهــا(٣٠٩). وتثــار بعـض القـضايا الكلامية مثل هل يجـوز تـسمية الله شـىء؟ ويكثـر الخيـال الكـونى فـى كـون عـرش الله علـى المـاء وخلـق الـسموات والأرض وكتابـة الذكر فى كل شىء. وضاعت ناقـة الأعرابـى قبـل أن يـستمع إلـى نهايـة الـسورة وقـام علـى اسـتحياء. وتظهـر قـضية العقـل والنقـل لصالح الحشوية والتأييد المطلق لأولوية النقل وهو أسـاس الروايـة. فلم يكن النبى يسأل عما لـم ينـزل عليـه الـوحى فيـه ويقـول: "لا أدرى" أو لـم يجـب حتـى ينـزل عليـه الـوحى. ولـم يقـل بـرأى ولا بقياس لقول القرآن ﴿**بما أراك الله**﴾، وكـأن الرسـول لا أقيـسة لـه، وكأنه لم يقل أيضا "من شبه أصلا معلوما بأصـل مبـين قـد بـين الله حكمهما لـيفهم الـسائل" إثباتـا للقيـاس(٣١٠). وتـستعمل كثيـر مـن الآيات القرآنية فى القصص كمنوال ونموذج للإبداع ما دام لا يحكمـه عقل ولا يعتمد على برهان. ويظهر الحـديث علـى لـسان الله زيـادة فى التأكيد والتأثير والإبـلاغ. فمـا يقولـه الله أكثـر إقناعـا ممـا يقولـه البشر أو حتى الرسول فى رواية ضعيفة. والأخطر من ذلك كل ذكـر أحاديث تتيح قتل الخوارج والمرتدين والمارقين كمـا هـو الحـال فـى علم الكلام اعتمادا علـى الحـديث الظنـى، حـديث الفرقـة الناجيـة. وقد جعل البخارى ذلك عنوانـا لبـاب "قتـل الخـوارج والملحـدين بعـد إقامة الحجة عليهم". ويشار إلى الخوارج مكرراً ويـسمون الحروريـة لنزولهم بأرض حاروراء. ويطبق عليهم آيـة "هـل أنبـئكم بالأخـسرين أعمالا". ويجمـع بـين الحروريـة واليهوديـة والنـصارى الـذين ينقـضون عهد الله بعد ميثاقه وهم الفاسقون. وأيـضا "يـأتى فـى آخـر الزمـان قوم حدثان الأسنان سـفهاء الأحـلام يقولـون مـن خيـر قـول البريـة. يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية. لا يجاوز إيمـانهم حناجرهم. فأينما لقيتموهم فاقتلوهم فإن قتلهم أجـرا لمـن قـتلهم إلى يوم القيامة" وعلى هذا النحو يبدو أن تدوين الحديث إنمـا كـان انعكاسـا للبيئة الاجتماعية والثقافية والسياسـية والدينيـة التـى تـم

(٣٠٩) أنظر محاولتنا ذلك فى "من العقيدة إلى التوراة"، المجلد الثانى: التوحيد.
(٣١٠) جـ٩/١٩٠/١٤٥/١٥١-١٥٢، جـ٩/١٢٤-١٢٥، جـ٩/١٦٩/١٧٧.

التدوين فيها فى أواسط آسيا. وهو جزء مـن تـاريخ الحيـاة الثقافيـة والسياسية تحت ستار علم الحديث.

سادسا: الوعى التاريخى والخيال الإبداعى.

والحديث باعتباره مجموع الروايات عن آخر الأنبياء يكـشف عـن وعى تاريخى بالماضى بتاريخ الأنبياء السابقين ووعـى بالمـستقبل باعتباره الوريث للماضى والحاضر والأمين على المستقبل. يبدأ من التاريخ ولا ينتهى إليه، يبدأ مـن الحاضـر ويعيـد توظيـف التـاريخ بنـاء علـى متطلباتـه، ويتنبـأ بالمـستقبل بنـاء علـى إمكانياتـه. فـالوعى التاريخى وعى إبداعى وليس رصدا لحوادث الماضى، يكمله الخيال بالنسبة لمستقبل العالم. فلا فرق فى الوعى التاريخى بين الواقع والأسطورة، بين الشهادة والغيب.

ولفظ الإبداع لفـظ حـديث يعبـر عمـا عنـاه القـدماء والمحـدثون باســم الوضـع. فالوضـع تـصور تـاريخى يقـوم علـى معيـار للـصدق والكـذب فـى الأخبـار. فالحـديث الـصحيح هـو المنقـول تاريخيـا عـن طريق التواتر. والحديث الموضوع هـو عكـس ذلـك. فالـصحة والوضـع هنا يقومـان علـى مقياســين: الأول تـواتر الـسند، والثـانى مطابقـة القول للقائل فى السماع أو التدوين. فهناك حـديث صـحيح صـادق، وحديث موضوع كاذب، وحـديث مـشكوك فيـه بـين الـصدق والكـذب مثل خبر الآحـاد. أمـا الإبـداع فإنـه يعنـى نـسج جديـد علـى منـوال قديم اعتمادا علـى الـوعى الجمعـى والخيـال الفنـى دون أن يكـون بالضرورة مخالفا للمبدع منه. بل هـو تطـوير لـه وتأكيـد علـى معنـاه وتعميق لأبعاده وتكرار لنماذجه وتغيير لأساليبه ولكن الجـوهر واحـد والمعنى لم يتغير. فالوعى الجمعى وعـى إبـداعى كمـا هـو الحـال فى الآداب الشعبية والأمثال العامية. له نواة فى التاريخ وجذور فيه ولكن فروعه وأوراقـه فـى الخيـال. والخيـال تـاريخ أسـمى، والتـاريخ خيال محدود.

وليس المقصود بالتحول مـن الوضـع إلـى الإبـداع مجـرد تغييـر لفظ بلفظ بل الانتقال من مجرد النتيجة إلى المقدمة، ومـن الحكـم بالوضع إلى بيان منطق الإبداع، من النقل إلى الإبداع، ومن الأخبـار إلى الإنشاء. ويساعد هـذا التحـول علـى اكتـشاف البيئـة الثقافيـة

والـسياسة والاجتماعيـة مـن جديـد التـى وراء الإبـداع المتـوالى والمتراكم عبر الأجيال.

ويتجلى ذلك بوضـوح فـى كتـاب "بـدأ الخلـق". والعنـوان يـدل علـى مـضمونه. ويتنـاول أمـورا غيبيـة صـرفة تاريخيـة كونيـة تتعلـق بنظريـة الخلـق كمـا هـو الحـال عنـد المتكلمـين والفلاسـفة. ويبـدأ بالآية القرآنية التى تعطى الكتاب شرعية الأصل الأول ﴿**وهو الـذى يبـدأ الخلـق ثـم يعيـده**﴾. وتتفـاوت فيـه المـستويات بـين الأمـور الشرعية، الأوامر والنواهى، والأمور الغيبية مثل قصص الخلق.

وإذا كانت الغاية من علم الحديث تفصيل القـرآن مـن النـواحى العملية فإن دخول الغيبيات يخرج عن إطار هذا العلم كما هو الحـال فى علم أصول الفقه. وأثناء حديث النبى عـن بـدء الخلـق والعـرش انفلتـت راحلـة أعرابـى فنـدم علـى أنـه جـاء لـسماع هـذا الحـديث النظرى الذى لا قيمة له من الناحية العملية أو أنه قطع عليـه حبـل تفكيره وشوق خياله إلى العالم العلـوى الـذى اسـتغرق فيـه. وهـو أقرب إلـى موضـوع النبـوة والـسيرة. فبـدأ الخلـق يعنـى بـدأ النبـوة توحيدا بين الموضوع والذات كما هو الحـال فـى المـسيحية وارتبـاط خلق العالم بخلق المـسيح، وعنـد الـصوفية بارتبـاط النبـوة بـالخلق والنبـى بـالكون فـى النبـى الكـونى. وبطبيعـة الحـال ونظـرا لخـروج الموضـوع عــن دائـرة الحـس تـدخل الخرافـة وينـشط الخيـال وتكثـر الغيبيـات مثـل كـون العـرش علـى المـاء وتقريـر مـصير البـشر منـذ الأزل[٣١١].

والعنوان "بدأ الخلق" عنوان مثير تدخل تحته موضـوعات كثيـرة بما فى ذلك الموضـوعات العمليـة الفقهيـة الخالـصة المتكـررة فـى باقى كتـب الحـديث. ويـدخل فيـه موضـوع الـدين وغـزوات الرسـول حتـى ليكـاد يـصبح هـو الموضـوع الغالـب. فـالنبوة اسـتمرار للخلـق وخاتم الأنبياء، تحقيق للغاية مـن الخلـق والنبـوة معـا. يغلـب علـى الموضـوعات فـى البدايـة موضـوعات الطبيعـة والكـون، والـشمس والقمر والنجوم والكواكـب. يـصعب تقـسيم الكتـاب إلـى موضـوعات محدودة لأنه لا موضوع محدود له بل مجموعة من القصص الخياليـة

(٣١١) جـ٣/١٢٨-١٢٩.

والحكايات الغيبية لا شأن لها بالتشريعات العملية والتفصيلات الجزئية. وتضطرب عناوين أبوابه والأبواب التى ليست لها عناوين مثل المناقب وحياة الرسول مما يدل على أنه أدخل فى علم السيرة وفضائل الصحابة ومناقب المهاجرين والأنصار وغزوات الرسول بالتفصيل وكتبه إلى الملوك ومرضه ووفاته. وبداية المناقب تنتهى الغيبيات الكونية. ويظل "كتاب الخلق" هو المصدر الأول لقصص الأنبياء والنبوة كهداية للتاريخ الإنسانى[٣١٢].

والقصص طويل للغاية لأنه يدل على الإبداع الجماعى. ينسج على منوال التراث اليهودى خطايا الأنبياء السابقين ثم عظمة محمد الذى لا يخطئ، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ثم محمد. وكلها غيبيات لوراثة اليهوديات. والنموذجان المفضلان المثاليان إبراهيم وموسى، النظر والعمل، العقيدة والشريعة. وتتكرر نفس البنية فى تاريخ الأنبياء فى صيغ صغيرة أو مطولة. ويكون الإبداع فى الرواية وفى القول المباشر على حد سواء. والقصة الطويلة لا تعيها الذاكرة، وتخرج عن قصص الأنبياء. رجل يحمل الحجر على رأسه عدة مرات مثل برومثيوس، ورجل آخر يشق رأسه بحديد، ونساء ورجال عراة يصعد إليهم لهب من أسفل، ورجل يسبح يقذفه الناس بالحجارة. ثم تعطى الرواية تفسير القصة كما يعطى موسى الخضر، ويشرح له غير المعقول فيها، ويبين مغزاها الأخلاقى. فالأول من يرفض القرآن وينام عن الصلاة، والثانى الكذاب، والثالث الزانى، والرابع آكل الربا. مالك خازن جهنم، وإبراهيم على الروضة، والولدان حوله على الفطرة. وأولاد المشركين نوعان طبقا للحسن والقبح فى الأفعال. وأحيانا تكون الرتابة ركيكة ومكررة. ثم السؤال كل مرة عن الطارق والصاحب وفتح الباب من أجل التشويق والإطالة. ولا تنسج الحكاية الطويلة فقط بمناسبة أهل الكتاب بل كوعظ أخلاقى مثل الذى يسعى على أخوته ويتقى الله فى ابنة عمه والذى يأخذ أجر الأجير ويستثمره ويعطيه حقه أضعافا مضاعفة. وهو جزء من أدبيات الشرق وحكاياته الوعظية. ويتخلل مجموع الحكايات القطع والفواصل وإعلان النهاية لحكاية والبداية لأخرى للتخفيف عن

---

(٣١٢) جـ٤/١٣٢.

طولها ولتنبيه السامعين. يتم تقطيع الحدث عدة مرات لأن الذاكرة لا تعى الحديث الطويل. وربما هو إبداع متصل الحلقات على دفقات متتالية ثم الربط بينها بأفعال القول. ويصعب حفظ الأحاديث الطويلة شفاها لطولها وعدم تعلقها بمسائل عملية. أحيانا يغلب عليها الرواية أكثر من القول المباشر نظرا لسهولة الإبداع والوصف ونظرا لصعوبة وضع حوار فى موضوعات غيبية خالصة. لا تعى الذاكرة كل هذه التشبيهات والإيحاءات والتأويلات قدر استيعابها للأوامر والنواهى الواضحة المباشرة. وأحيانا يتم إبداع حوار بين مظاهر الطبيعة وتأنيسها، حوار بين الحيوان والنبات. ويسهل ذلك اقتفاء أثر القرآن وتحويل الأوامر الإلهية والقوانين الطبيعية إلى حوار مع الطبيعة وتشخيص لقوانينها. فالشمس تحت العرش بعد استئذانها، شروقا وغروبا. ولا يوجد "قال النبى" أى فعل القول من الدرجة الأولى وهو أكبر أفعال القول يقينا لأن المتن إبداع خالص، صدقه فى التجربة الإنسانية، وليس رواية صدقها فى السند. ومعظمه فى صيغة "حدثنا" دون سند متصل إذ أن إبداع المتن يتعارض مع اتصال السند. ولا يوجد سؤال وجواب، أمر ونهى، توجه عملى كما هو الحال فى كتب الحديث الأشبه بكتب الفقه(٣١٣).

ونظرا لغموض الرواية الإبداعية فإنه يتم شرح ألفاظها كما هو الحال فى القرآن. وشرح الرواية يعنى أن الإبداع يشرح نفسه ويبحث لذاته عن شرعية فى الوضوح من أجل إيصال الرسالة. بل أن الرسول نفسه يشرح حديثه. وتغيير الألفاظ يدل على الوضع. ففى صياغة المدية وفى صيغة أخرى السكين. وقد تختلف الرواية بالشرح. فالراوى شارح ومفسر ومؤول وصاحب موقف ووجهة نظر كما هو الحال فى النقل عند اليهود والنصارى وليس مجرد

(٣١٣) جـ٩/١٤٩-١٥٠/١٧٩، جـ٩/٥٦-٥٨، جـ٣/١١٩-١٢٠، جـ٣/١٣٩/١١٩-١٢٠، جـ٤/١٧٤-١٧٥/ ٢٠٢، جـ٤/١٣١، جـ٨/١٠٣-١٠٤.

راوى ناقل[٣١٤].

وتكشف الرواية عن بعض جوانب الإخراج المسرحى وإعداد المناظر وتغييرها ودخول الأبطال وخروجهم. فهناك تدرج فى مناظر ثلاثة متتالية فى حديث البشرى بالجنية لعمر ثم عثمان ثم على. فى حين يغيب هذا الترتيب الزمانى فى الإعداد المسرحى لقصص الأنبياء ودخولهم وخروجهم، آدم ثم يحيى وعيسى ثم يوسف ثم إدريس ثم هارون ثم موسى ثم إبراهيم. ويتفرد موسى بالبطولة لأنه صاحب التجارب مع قومه فى الشريعة والألواح. وهو الذى يحاور محمداً فى عدد الصلاة الواجبة فى اليوم بناء على تجربته وحتى يستفيد محمد من تجاربه السابقة، من خمسين صلاة إلى خمس صلوات بعد استحياء محمد من طلب مزيد من التخفيف. وهناك بعض الإخراج المسرحى عندما نزلت آية تغيير القبلة إذ انحرف المسلمون من القبلة القديمة إلى القبلة الجديدة أثناء الصلاة. ويغطى محمد ركبته بعد دخول عثمان للدلالة على حيائه وعظمة عثمان. وبعد أن قرأ القارئ القرآن ﴿**وزينا السماء الدنيا بمصابيح**﴾ رأى مصابيح متدلية من السماء وسمع أصوات الملائكة. ويكون ذلك بالصوت والصورة. فعذاب القبر رواية. وقد تكون البداية فى الرواية حسية تعتمد على المشاهدة مثل اليقين بوجود الشمس والقمر حتى يبدأ الخيال من بداية حسية تسمح بالانطلاق إلى ما بعد الحس وربط المطلق بالنسبى والخيال بالواقع كما هو الحال فى الإنجيل الرابع، إنجيل يوحنا. وهو ما اتخذته "مدرسة القدس" فى النقد التاريخى دليلا على الصحة التاريخية للنص، وهو أقرب إلى أن يكون دليلا على الإبداع. سبعون ألفا أو سبعمائة ألف من الأمة فى الجنة على نحو جماعى حكم مطلق ثم سعد بن معاذ كعينة نسبية فى الأرض[٣١٥].

ومعظمها موضوعات غيبية تضاد القصد من الحديث وهو بيان

---

(٣١٤) جـ٤/١٤٤/١٨٤/٢٠٩/١٩٨/١٨٠/١٨٨.
(٣١٥) جـ٣/١٢٨-١٢٩.

التفصيلات العملية. فلا فائدة عملية ترجى من معظم الأحاديث. هي مجرد حكايات لا تفصل مجملا، ولا تبين أوجه ممارسة، ولا تخصص عموما، ولا تبين مجملا، ولا تحكم متشابها. الغرض من الحديث الإبداعى القصص وهو ما يتضح من عناوين بعض الأبواب مثل "قصة اسحق بن إبراهيم". فلا توجد أسئلة عملية فى قصة الإسراء والمعراج باستثناء فرض الصلوات الخمس. وكلها إثارة للخيال منذ البراق إلى السماء السابعة. وكيف يروى هذا الجانب الغيبى كله وهو مالا يتفق مع شروط التواتر، الاتفاق مع العقل والحس ومجرى العادات؟ صحيح أنه تتكرر بعض الموضوعات العملية التى لها كتب أخرى بأسمائها مثل الصلاة والصيام والزكاة والحج محشورة حشرا لإخفاء الطابع الغيبى والإقلال منه ولو بنسبة ضئيلة. ولم يعرف عن الرسول الإيغال فى هذه الأمور الميتافزيقية بل كان أقرب إلى التوجه العملى المباشر. الحديث عن السماء والأرض والجبال ونشأة الخلق يهتم به الفيلسوف بحثا عن الحكمة أو المتكلم تأسيسا للعقائد. ويتم هذا الإبداع كل فى السماء وليس على الأرض. والمحاور الرئيسى فيه جبريل أو الملائكة أو الشياطين حيث يبدع الخيال فى حرية تامة دون حدود من الأرض والشخصيات الإنسانية والواقع الاجتماعى. فإذا أحب الله عبداً أعلن جبريل عن ذلك فى السماء حتى يحبه أهل الأرض. وكلها روايات يسهل فيها الإبداع بلا حوار أو سند. ويمكن بناء سلسلة وهمية وسند لا وجود له من أجل الإيحاء بالصحة التاريخية للحديث ما دامت صحة المتن مشروطة صحة السند[٣١٦].

---

(٣١٦) جـ٤/١٧٩/١٩٩/١٨١/١٣٢/١٣٥، جـ٥/٦٩، جـ٤/١٧٦.

وتضطرب الرواية أحيانا لدرجة صعوبة معرفة من قال ماذا؟ فالحبكة غير متقنة. ولا يهم القائل بل القول كما هو الحال فى الانتحال. كما تظهر بعض الأخطاء التاريخية فى الحديث الإبداعى مثل أن الفترة الزمنية بين بناء المسجد الحرام والمسجد الأقصى أربعون عاما وهى تزيد على سبعمائة عام. تدعو بعض هذه الأحاديث إذن إلى الشك فى صحتها نظر لطولها. فالإبداع ليس فى القضايا والجمل والأحكام والأوامر والنواهى. وتغلب الرواية عليه لصعوبة الكذب على الرسول. ويتم فى السماء وليس على الأرض لزيادة فى التأثير. ومملوء بالصور والتخييل لأنه لا إبداع فى الوقائع والأحكام. وهى موضوعات غيبية يسهل فيه الإبداع الحر. والمخزون الثقافى من الإسرائيليات يمد الخيال بما يشاء[٣١٧].

والحقيقة أن ذلك يضع سؤالا: من أين أتى المحدثون بهذه المصادر التاريخية عن تاريخ الأنبياء بالإضافة إلى القرآن والحديث الصحيح، وكلها أحاديث وقصص وروايات لا تحتوى على توجهات عملية يمكن مطابقتها مع سائر الأوامر والنواهى فى القرآن والحديث الصحيح؟ ويجيب البخارى بنفسه على السؤال فى "كتاب التوحيد" فى باب مستقل "باب ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها من كتب الله بالعربية لقول الله ﴿**فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين**﴾. ويذكر حديث أبى هريرة: كان أهل الكتاب يقرءون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام. فقال الرسول "لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم". وتضيف رواية أخرى "بل الإيمان بما أنزل الله". وقد أمر الرسول زيد بن ثابت أن يتعلم كتب اليهود حتى كتب إليه كتبه واقرأه كتبهم. وكان ابن عباس هو الممثل لهذا الوعى الجمعى وأحد المصادر الرئيسية لروايات بدأ

(٣١٧) جـ٤/١٨٣/١٧٧/١٩٧.

الخلق ولكتاب التفسير. ولا يرفع ابن عباس رواية إلى النبى تمثلا للتقوى ومنعا للكذب. وربما نسب الوعى الجمعى إلى ابن عباس الذى رفعه إلى النبى دون سند متصل. بل أحيانا يكون ابن عباس هو الأساس والرسول مكمل له وشارح. مما يبين ظهور شخصية ابن عباس تدريجيا ليحل محل الرسول فى الرواية. كان المفسرون هم الرواة حتى يسهل الإبداع بما لديهم من تراث ينسجون على منواله[٣١٨].

وقد بدأ الخيال الإبداعى بقصص الأنبياء بالنواة الأولى لهذا القصص، تاريخ الأنبياء فى القرآن. فليس كل الوعى التاريخى خيالا إبداعيا بل هناك وعى تاريخى مجرد، الارتباط بتجارب الأمم السابقة والاستفادة منها. فموسى نموذج النبى الصابر على الأذى. وإبراهيم نموذج المتأمل الباحث عن الله بالعقل الطبيعى. الأول للشريعة والثانى للعقيدة. كانت الغاية وراثة اليهود والنصارى فى القصص وإكماله لما كان محمد هو خاتم الأنبياء بمنطق الاستيعاب ثم الاستبعاد والاستقصاء. والثمرة لا تحتاج إلى البذرة إذا أثمرت. والنتيجة لا تحتاج إلى المقدمات إذا ما أخرجت. ويحدث ذلك فى الرواية وفى القول المباشر على حد سواء[٣١٩]. بل إن "كتاب الخلق" بهذا المعنى يعتبر نموذجا لأدب الخصوصية، خصوصية المسلمين عن اليهود والنصارى، أدب التمايز بين المسلمين والأمم السابقة. وهو فى نفس الوقت أدب المقاومة بعد التمثل أو أدب الاكتمال بعد الاستيعاب. فالغاية من الإبداع الخيالى فى قصص الأنبياء هو وراثة أهل الكتاب، اليهود النصارى، وتجاوزهم من أجل إكمال التاريخ، والإعلان عن المصب بعد المنبع، والنهاية بعد البداية، بل وتجاوزهم فى القصص والأدب القصصى الخيالى. فليس من المعقول أن يكون العرب أهل البلاغة والثقافة والشعر أقل إبداعاً فى القصص بل وأحسن القصص من اليهود والنصارى ومن الأحبار والرهبان. كما كان القرآن أبدع من سجع الكهان. فالعرب ترث الأمم السابقة، والإسلام يرث الديانات السابقة. لذلك تكثر الإشارة إلى اليهود والنصارى فى تراث الأنبياء

---

(٣١٨) جـ٩/١٩٢-١٩٣، جـ٤/١٧٢-١٧٣.

(٣١٩) جـ٤/١١٨، جـ٦/٥٦، جـ١/١٤٦/٧٨/٤١/٣٠/٢٨، جـ٤/٥٤.

وتاريخ النبوات. ويتضح ذلك فى عناوين بعض أبواب كتب الحديث مثل "باب دعوة اليهود والنصارى وعلى ما يقاتلون عليه". وقد قلد محمد عظيم الروم فى ختم الكتاب بخاتم من فضة منقوش عليه "محمد رسول الله" نقشا بنقش، وخاتما بخاتم، مادامت هذه عادة الملوك.

وبالرغم من النهى عن تفضيل الأنبياء بعضهم على بعض إلا أن الأحاديث مملوءة بالتفضيل. وبالرغم من أن الرسول منع التفضيل بينه وبين موسى فالرسول أول ما يفيق يوم القيامة ويجد موسى باطشا بجانب العرش. فإما قد صعق قبله أم استثناه الله. إلا أن المقارنة بينه وبين موسى وإبراهيم من أجل وراثة الشريعة والعقيدة مستمرة. ويعطى القرآن النموذج لعدم التفضيل. فالكل أنبياء يبلغون رسالاته حتى خاتم الأنبياء. ويفسر اليهود آية ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم**﴾ عليهم أنفسهم. وينكرون خاتم الأنبياء. ويكرر القرآن هذه الصورة ﴿**يا أيها النبى إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً**﴾ من أجل صب الماضى فى الحاضر. وينسج الحديث على نفس المنوال، أن اليهود عملوا فى اليوم حتى الظهر، والنصارى حتى العصر، والمسلمون حتى آخر النهار. ولكل أمة شهيد، والرسول يشهد على الكل كما يقرر القرآن ويتبع الحديث. ويحادث الرسول آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى. وهو سيدهم يوم القيامة. وكل نبى غضب الله عليه إلا محمد. ولكل نبى خطيئة إلا محمد. الكل مرؤوس، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وهو الرئيس. وهو مشابه للقصص القرآنى، قصص إدريس وهارون وإبراهيم وموسى. ويغلب التصوير الفنى على القصص للتحرر من الوقوع فى التشبيه كما وقع اليهود[٣٢٠]. ويبرز الإبداع الخيالى فى قصص الأنبياء حتى يبدو محمد رئيسا لآدم ونوح فى حديث ولآدم وإدريس وموسى وعيسى وإبراهيم فى حديث آخر. لا يهم الترتيب الزمانى أو المنزلة أو الربط التاريخى بين الإسلام ومراحل الوحى السابق دون تشخيصها فى الأنبياء. ويقطع القول المباشر

---

(٣٢٠) جـ٦/٧٥، جـ٨/١٣٤-١٣٥، جـ٩/١٦، جـ٦/٦٣/١٦٩/٢٣٥، جـ٩/١٣٣، جـ٦/١٠٥-١٠٧، جـ٩/١٨٣/ ١٦٠-١٦١/١٧٠، جـ٤/١٦٣-١٦٦/٢٢٦، جـ٧/١٦٣، جـ٨/١٠٦، جـ٢/٢/٧.

للسماح للإبداع على دفقات وإلا طال اللحن فى حين أن الدافع الحيوى قد توقف أو هى إبداعات متعددة متراكمة كما هو الحال فى القصص الشعبى أو لمزيد من الترويح عن النفس. ومثل الرسول مع باقى الأنبياء كرجل بنى دارا فأكملها وحسنها إلا موضع لبنة. ويتعجب الناس ويقولون لولا موضع اللبنة! وقد عرضت الأمم على الرسول يوم القيامة، كل رسول مع قومه، ثم موسى وقومه، ثم سواد عظيم وهى أمة محمد تبدو فى الأفق. يدخل الجنة منهم بغير حساب سبعون ألفا وهو رقم صغير بتعداد اليوم. وهو ما يعارض قانون الاستحقاق. ويستجاب للمسلمين فى اليهود ولا يستجاب لليهود فى المسلمين طبقا لمنطق التمثيل والاستبعاد، والاحتواء والإقصاء. وكلاهما يتبع فلسفة السؤال. وأحيانا تبدو الإشارة إلى اليهود والنصارى من منطق الهوية والاختلاف. وهو أفضل من منطق الاحتواء والإقصاء، الحاضر فى مقابل الماضى أو الهداية فى مواجهة الضلال. والتفاضل بين الأنبياء إنما يكشف فى الحقيقة تفاضلا بين الشعوب والثقافات مازال قائما حتى الآن بمنطق الصراع أو بمنطق الحوار.

ويتم الربط بين محمد وموسى وإبراهيم خاصة داود وسليمان ويونس. فإبراهيم صاحب العقيدة والدين الطبيعى والباحث عن التوحيد، وموسى صاحب الشريعة وقائد الأمة. ومحمد قد جمع بين العقيدة والشريعة، التوحيد والأمة. وتنسج القصص الخيالية حول موسى حتى يبدو محمد أعظم منه واعتمادا على الإسرائيليات مثل قصة موسى والحوت والبحر والشيطان. فالقرآن نموذج لخلق الحديث. والحديث الصحيح نموذج لإبداع حديث خيالى. وقد حج آدم موسى فى قصة تثبت القضاء القدر وإنه أخطأ بقدر الله. ومحمد يرى أن كل شىء مقدر سلفا، والإنسان مازال مضغة ثم علقه بل منذ آدم الذى سن القتل. وإذا كان الرسول قد نسى فقد نسى موسى من قبل. فالإيجاب فى موسى يتجاوزه الرسول. والسلب فى الرسول يتجاوزه موسى. وفى قصة والشدق والكلاّب، عرايا وشيوخ وشباب كنايات عن الكذب وعدم العمل بالعلم

والزنا. وميكائيل وجبريل مع الرسول من أجل استعمال الخيال للإيحاء والتربية الخلقية. ويترحم الرسول على موسى لصبره على الأذى والرسول أكثر منه صبرا عليه. ومحمد يفوق إبراهيم فى التوحيد لأنه هو الذى أكمله وصفاه واستنبط منه الشريعة جمعا بين النظر والعمل، العقل والإرادة. إبراهيم أبو الأنبياء ومحمد خاتم الأنبياء. ولقد ختن إبراهيم وهو ابن ثمانين سنة! ويذكر الرسول حكايته مع سارة وادعاء أنها أخته حماية لها من فرعون. ويتدخل الخيال الإبداعى فى وصف إبراهيم وإيجاد دلالته. فإبراهيم هو الأصل، واضع البيت المعمور. يصلى فيه كل يوم سبعون ألف ملك. وسدرة المنتهى ورقها كآذان الفيل. فى أصلها أربعة أنهار، اثنان باطنان واثنان ظاهران، النيل والفرات فى مصر والعراق. ويمتد نسب الرسول إلى داود أسوة بالمسيح[٣٢١]. وما ينبغى لأحد تفضيل نفسه على يونس بن متى. ويذكر الرسول قصة سليمان قاضيا بين المرأتين اللتين تنازعتا أمومة طفل وقصة ابتلاء الله لثلاثة من بنى إسرائيل. والرسول مذكور فى التوراة ببعض صفاته فى القرآن. ووقعت غزوة بدر على نموذج طالوت وجنوده فى الرواية، ثلاثمائة وعشرا من المؤمنين.

والإسراء والمعراج هو الموضوع النموذجى الذى يبدع فيه الخيال. فهو منذ بدايته مثير للخيال، ويخرج عن المألوف، ولا يسير طبقا لمجرى العادات، انتقال البدن والروح أو الروح فقط من مكة إلى القدس، ومن القدس إلى السماء. وتتعدد هذه الإبداعات فى عدة صياغات. ففى البيت بين النوم اليقظة جاء رجلان بطشت ملئ حكمة وإيمانا فشقا الرسول من النحر إلى البطن وغسلا البطن بماء زمزم ثم مُلىء حكمة إيمانا. ثم ركب دابة بيضاء، حمارا أو براقا، وصحب جبريل إلى السماء الدنيا. وقابل آدم ثم عيسى ثم يوسف ثم إدريس ثم هارون ثم موسى ثم إبراهيم دون مقياس للاختبار أو ترتيب زمانى. وتمتلئ القصة بالإخراج مثل السلام، ثم

---

(٣٢١) هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان جـ٥/٥٦.

فتح أبواب السماء، والسؤال عن الطارق والصاحب. ويبدأ النقاش مع موسى الذى تبدو عليه الغيرة فيبكى من هذا الغلام الذى أتى بعده كى يدخل الجنة قبله هو أمته. وفى رواية أخرى شهيرة تم الإقلال من عدد الصلوات من خمسين إلى خمس بناء على نصيحة موسى مع قومه وتأكيدا لمنهج التجريب. ولم تكن هناك صلاة قبلها. فالقصة تمثل نوعا من الوعى التاريخى الرأسى وليس الوعى التاريخى الأفقى صعودا إلى السماء وليس تقدما فى الأرض. تصعب معرفة مقياس الانتقاء فيه. هل أولو العزم من الرسل، آدم ونوح إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، فأين آدم ونوح؟ وفى هذه الليلة عرض على الرسول الخمر واللبن فاختار اللبن. فمدح جبريل الرسول الذى هدته الفطرة وإلا لو أخذ الخمر لغوى أمته. وهو ما تعارضه الرواية. وفى السدرة أربعة أنهار: باطنان ظاهران. الظاهران النيل والفرات، والباطنان فى الجنة، ثم ثلاثة أقداح: لبن وعسل وخمر. فأخذ اللبن طبقا للفطرة دون تدخل جبريل للتأثير من الرسول أو الراوى[٣٢٢]. وتختلف رواية ثالثة تنقص الأقداح الثلاثة. ويتم تعظيم محمد تدريجيا. وتتحول الرواية من كلامه إلى شخصه وهو الإنسان. وبعد أن نهش ذراع الشاة تحدث أنه سيد القوم يوم القيامة يجمع الأولين والآخرين فى صعيد واحد، تدنو منهم الشمس. ويفوق آدم ونوح. وله الشفاعة وحده. وهى ليست لآدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى. والبداية هى صورة محمد لدى أصحابه إجابة على سؤال عظيم الروم فى مدينة إيليا. أقربهم نسبا، ونبوته صدقه. يتبعه ضعفاء الناس. ويزيد أتباعه ولا يرتد أحد عنه. لا يغدر. قائم لدينه فى حرب سجال. يأمر بعبادة الله وحده. وينهى عن عبادة ما يعبد الآباء. يأمر بالصلاة والصدقة والعفاف والوفاء بالعهد وأداء الأمانة. ولم يفعل بذلك أحد غيره. لم يتهم بالكذب من قبل. وليس من آبائه ملك. فشتان ما بين هذه الصورة الواقعية الإنسانية الأخلاقية والصورة الأسطورية الكونية الخيالية فى أحاديث الإسراء والمعراج. ثم يرتبط كتاب الرسول إلى هرقل بين دعوته ودعوة الآريسين وربما الآريوسيون الموحدون بالله

(٣٢٢) جـ٦/١١١، جـ٥/١٨٢، جـ٨/١٧٠، جـ٢/١٢٦-١٢٧، جـ٨/٢٢/٨٠، جـ٤/١٧٠، جـ٦/٦٢، جـ٣/ ١٠٦/٨٧، جـ٥/٩٤، جـ٨/٦٦/٩٩.

اتباع آريوس فى القرن الرابع الميلادى فى الإسكندرية[٣٢٣].

ولم تذكر الروايات النصرانية قدر ذكرها لليهودية. ومع ذلك هناك إشارات لبعض عناصرها. فورقة بن نوفل كان امرءٍ تنصر فى الجاهلية. وكان يكتب الكتاب العربى فيكتب بالعربية من الإنجيل. مما يدل على أنه كان مترجما قبل عصر الترجمة أو كان يقرأ باليونانية ثم يترجمها إلى اللغة العربية. وأمر الرسول بالصلاة على النجاشى وقال "مات اليوم رجل صالح. فقوموا فصلوا على أخيكم". وفى رواية أخرى "استغفروا لأخيكم" بصرف النظر كيف عرف الرسول بوفاته فى نفس اليوم دون وسائل الاتصال الحديثة. وربما هو إبداع روائى. وتذكر إحدى الروايات قصة راهب فى صومعته واتهامه فى ولد امرأة وحديث الولد واعترافه بالأب الراعى مثل قصة المسيح وتبرئة أمه مريم، خيال بخيال مع ألفاظ أجنبية وربما يونانية قالها الرسول مثل "بابا بوس من أبوك"؟ كما تحث بعض الأحاديث على حسن معاملة أهل الكتاب والدعوة للإسلام بالحسنى. وقد سمى الحواريون كذلك لبياض ثيابهم وليس لحوارهم حول المسيح. وتظهر بعض التعبيرات المسيحية مثل الروح القدس. وظلت زينب لا تكلم الناس. وحجت مصمتة سواء كان ذلك من عمل الجاهلية أو نموذج مريم. وتؤخذ بعض أمثال المسيح مثل "أنتم ملح الأرض" تنسج على منوالها أمثال الرسول[٣٢٤].

وتبدو صلة الحديث باليهودية فيما يتعلق بالشريعة العقيدة. فهناك من الشرائع اليهودية ما تواصلت فى الحديث مثل الرجم، وحد السرقة، والعين بالعين، وصوم عاشوراء، ومناسك الحج إلى البيت العتيق. كان الرجم فى الشريعة اليهودية، وكان اليهود إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد. وهذا هو السبب فى هلاكهم. وهذا مما دفع الرسول إلى التشدد فى تطبيق الحد "والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت

---

(٣٢٣) جـ١/٩٧-٩٨، جـ٩/١٨٤، جـ٤/١٣٣-١٣٤، جـ٧/١٣٥/١٤١-١٤٢، جـ٤/١٦٣-١٦٤، جـ٦/٢١-٢٢، جـ٨/١٤٤-١٤٥، جـ٤/٥٦-٥٧.

(٣٢٤) جـ٩/٣٨، جـ٤/١٨٤، جـ٥/٦٤، جـ٢/٨٠، جـ٣/٢٧٩، جـ٢/٩٢/١٠٩/١١٢/١٤٧/١٥٨، جـ٥/٢٦، جـ٤/١٣٦، جـ٥/٥٢.

لقطعت يدها". والعين بالعين والسن بالسن والقصاص إلهى. وترك الرسول صوم عاشوراء فى اليهودية على التخيير. من شاء صامه ومن شاء لم يصمه، وذلك لأن المسلمين أحق بصومه. وهو أولى بموسى منهم. وكان الحج فى الشريعة اليهودية من شعائر العرب فى الجاهلية. وكان أهل الكتاب يسدلون أشعارهم، والمشركون يفرقون رؤوسهم، والرسول سدل ناصيته ثم فرق فيما بعد[٣٢٥]. وتكشف بعض الأحاديث عن منافسه بين العرب واليهود على أول من بنى البيت العتيق وعلى نسبة إبراهيم للعرب أم لليهود. وتغيرت الشريعة اليهودية أيضا وانقلبت إلى ضدها فى الحديث مثل بناء القبور وإطراء الأنبياء والعقاب الجماعى ولبس الذهب والفضة وإتيان النساء والتحية. فقد بنى اليهود والنصارى القبور على أنبيائهم وصوروا عليها صوراً. هم شرار الخلق. كما حرم الإسلام الصور والتماثيل بناء على تجربة اليهود والنصارى. وأخرج الرسول صور إبراهيم وإسماعيل من الكعبة وفى أيديهما الأزلام. وصحح الرسول التاريخ بأنهما لم يستقسما. وأصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة لأنهم لا يستطيعون إحياء ما خلقوا. والبيت الذى فيه صور لا تدخله الملائكة حرصا على التوحيد. التنزيه ضد التشبيه باستثناء الرقم فى الثوب أى ما أتى من فن حياكة الثياب فى الجزيرة العربية. والغريب أن الكلب من مستلزمات الصيد وثقافة العصر عند كثير من المعاصرين. وقد كانت المعركة، معركة الأقانيم قائمة قبل ذلك بقرنين من الزمان. وكانت أحد أسباب انفصال الكنيسة الشرقية عن الكنيسة الغربية. فربما أتى الحديث هنا دفاعا عن الكنيسة الشرقية ومنها الكنيسة القبطية. كما تميز المسلمون عن اليهود فى تحريم الرسول إطراء الأنبياء "لا تطرونى كما أطرت النصارى عيسى بن مريم". وكذلك حرم الحديث لبس الذهب والفضة مع أصل قرآنى ﴿**والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها**﴾ كرد فعل على حب اليهود للذهب والفضة. ويرفض الحديث تصور اليهود للخلاص الجماعى والعقاب الجماعى، ويؤكد المسئولية الفردية. ويستعمل الرسول لغتهم

(٣٢٥) جـ٥/٩٢/٩٨، جـ٦/٣٧، جـ٨/١٩٩، جـ٥/٢٩، جـ٤/٤، جـ٤/١١١/٢٩/٦٩، جـ٣/٣١، جـ٥/٩/ ١٢١/٩١، جـ٧/٢٠٩، جـ٤/١٧٩.

قائلاً "لو آمن بى عشرة من اليهود لآمن بى اليهود". كما سخر الرسول من العقاب الجماعى عند اليهود عندما أحرق نبى قرية نمل بأكملها لأن نملة قرصته! وإذا كثر الخبيث انتهى الصالحون. بل إن القرآن نفسه يرد عليهم عندما قالوا إذا جامع الرجل امرأته من ورائها جاء الولد أحول بقوله ﴿**فأتوا حرثكم أنى شئتم**﴾. كما رد الرسول عليهم عندما كان يحيونه بقولهم "السام عليكم" بقوله "وعليكم"[٣٢٦]. ولم يقتصر رد الفعل فى الأحاديث على الشريعة اليهودية وحدها بل امتد أيضا إلى العقيدة ووقوعهم فى التجسيم والتشبيه وعبادة العجل، ولم يقدروا الله حق قدره. فقد قالت اليهود إن الله يجعل السموات على إصبع، والأرض على إصبع، ويقول أنا الملك، فنزلت آية ﴿**وما قدروا لله حق قدره**﴾. وقد قال اليهود إن الله خلق آدم على صورته. طوله ستون ذراعا ثم تناقص الخلق. وهو ما يشبه نظرية التطور. وتناقص حجم الإنسان من الإنسان البدائى حتى الآن وكما يقرر علماء الأنثروبولوجيا الطبيعية. وأحيانا يتدخل الخيال الإبداعى لإبراز هذا التعارض بين الشريعتين، فقد نهى قومه ألا يتبعه من لم يبن بامرأته، ومن لم يرفع سقفا أو ينتظر ولادة غنم. وأمر الشمس بالاحتباس حتى فتح الله عليه. لم تأكل النار الغنائم ولكنها أكلت رؤوس الغنم الذهبية. ثم أحل الله الغنائم لما رأى ضعف الناس، وهى حكايته ضد الشرك وعبادة العجل وآية يشوع فى إيقاف الشمس والاعتراف بالضعف الإنسانى وبيان أسباب التحليل والتحريم. وبالرغم من استعمال المسلمين اليهود فى الزراعة ولهم النصف إلا أن الرسول أمر بإجلائهم عن شبه الجزيرة العربية لأن الأرض لله ورسوله[٣٢٧].

وتظهر الإشارات الأخيرة إلى اليهودية والنصرانية فى علامات الساعة وشرائطها. علامات الساعة لها ما يشابهها عند اليهود. أما شرائطها فتتعلق بأحوال العرب ومستقبل الأمة. وكما يبدأ الخلق فى بداية الزمان ينتهى فى نهاية الزمان. فعلامات الساعة

(٣٢٦) جـ٢/١١١، جـ٦/١٣، جـ٥/٦٤/١٨٨، جـ٧/٣٣، جـ٤/١٣٨/١٥٨، جـ٧/٢١٥، جـ٨/٢١٠/٢٠٤.
(٣٢٧) جـ٦/١٥٧، جـ٤/١٠٥، جـ٩/١٣٢-١٣٣، جـ٨/٦٢، جـ٣/١٨٤.

موجودة عند اليهود وكررها الحديث، نزول المسيح الدجال ويأجوج ومأجوج. فقد رأى الرسول نفسه فى مكة مع رجل أملح هو المسيح، ورجل جعد أعور هو المسيح الدجال. وهو تصوير فنى للحسن والقبح، للخير والشر. المسيح الدجال أعور والله ليس كذلك تصوير فنى للرعب. وينزل ابن مريم حكما مقسطا يكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال أى يطبق الشريعة الإسلامية. أما حرب يأجوج ومأجوج فأنها دلالة على الفتن والهرج والقتل. وعندما ذكر الرسول أن من كل ألف تسعمائة وتسعون فى النار، جعل من يأجوج ومأجوج ألفا ومن المسلمين واحدا فقط بعد اعتراضهم على هذه القسوة. ثم يتناقص العدد إذ يشب الصغير، وتضع الحامل، والناس سكارى وما هم بسكارى. وفى رواية أخرى "يأجوج ومأجوج مثل هذه". وعقد سفيان تسعين أو مائة. والهلاك للأمة وفيها الصالحون طبقا لتصور العقاب الجماعى عند اليهود أو الإنقاذ الجماعى من خلال البقية الصالحة[٣٢٨].

أما شرائط الساعة فهى العلامات الداخلية فى العالم الإسلامى التى تنبؤ بانهياره وضياعه وهو ما سماه فلاسفة التاريخ انهيار الأمم وسقوطها. وتدل معظم هذه الشرائط على التصور المنهار للتاريخ التى تعبر عنها أحاديث الفتن ونهاية الزمان. وتضع احتمالاً واحداً، والانهيار وليس النهضة، السقوط وليس الصعود، وسيادة الجهل وليس العلم، والفتن وليس السلام، والبكاء وليس الفرح مما أثر فى الوجدان العربى الإسلامى وزرع فيه روح التشاؤم لا التفاؤل، وكان من أحد أسباب الفتور واللامبالاة التى تعرض لها الكواكبى فى "أم القرى". وحاول إيقافها الأفغانى وهو فى نضاله ضد الاستعمار. وهو التصور الذى يعيبه العلمانيون على الإسلاميين ونقد العصر الذهبى الذى فى الوراء وهم دعاة التقدم إلى الأمام. وقد تكون هذه الأحاديث التى خصص لها البخارى "كتاب الفتن" عن رفع العلم وكثرة الزلازل والهرج والمرج والقتل وكثرة المال وسيادة الرعاع تصويرا للاضطراب السياسى

(٣٢٨) جـ٩/٤٠٣ - ٥٠جـ٧/٢٠٨ جـ٨/٥٠ جـ٩/٧٥-٧٦ جـ٤/٢٠٣ جـ٥/٢٢٣ جـ٣/١٠٧ جـ٨/١٣٧ جـ٤/١٦٨ جـ٩/٦٠ جـ٧/٦٦.

والاجتماعى وحال الأمة من أجل كشف الغمة(٣٢٩).

وتقوم هذه الأحاديث على القدرة على التنبؤ بالمستقبل أولا من أجل إثبات صحة رؤيته لنهاية الزمان. فقد رأى أناسا من أمته غزاة فى سبيل الله يركبون البحر. ويتنبأ لأم حرام أنها منهم. فغزت وماتت عندما ركبت البحر زمان معاوية. وقد رأى الرسول هذه الرؤية وهو ينام عند زوجة صحابى تطعمه. وضحك بعد الرؤية وفيها موت. والرؤية الصادقة من علامات النبوة. كما تنبأ الرسول للحسن بن على بأنه على يديه سيتم الصلح بين فئتين من المسلمين. وقد تنبأ بشهادة بعض الصحابة بإصابة زيد بعد أن أخذ الراية ثم جعفر بن رواحة فى غزوة مؤتة. وهو نوع من الرؤية عن بعد Telepathy وقع لعمر أيضا فى الحادثة المشهورة "يا سارية، الجبل الجبل"، وتحدث عنها كثير من الصوفية وعلماء النفس. كما تنبأ الرسول بوقوع "امرأة سوداء ثائرة الرأس تخرج من المدينة". وهذه هى الأحاديث التى يتم فيها التنبؤ لصالح الأمة وليس لإنذارها بوقوع الشر وخراب الديار(٣٣٠).

ويأتى حديث "خير القرون قرنى" فى المقدمة ليعلن انهيار التاريخ وسقوط الأمة واندثار العصر الذهبى الأول وفساد الزمان، ويتصدر "كتاب الفتن". فالأمة تمشى القهقرى لما أحدثته بعد الرسول، أثرة أنانيون "سحقا سحقا لمن بعدى". وأطول صياغة له "خيركم قرنى ثم يجىء قرن ينذرون ولا يفون، يخونون ولا يأتمنون، ويشهدون ولا يستشهدون ويظهر فيهم السمن". وهو تصوير دقيق للحالة الراهنة عند المتشائمين. هذا التصور هو الذى عبر عنه ابن خلدون فى وصفه لمسار التاريخ، النهضة من البداوة إلى الحضارة ثم السقوط من الحضارة إلى البداوة من جديد. ويتكرر نفس المعنى فى أحاديث أخرى مثل "لا يأتى زمان إلا بعده أشر منه" أو "من ثراء الناس من تدركهم الساعة وهم أحياء"(٣٣١).

وأكثر الأحاديث فى وقوع الخراب. إذ تقع الفتن خلال البيوت كوقع القطر. فهى أقرب إلى الفتن الداخلية وخراب النفوس.

---

(٣٢٩) جـ٤/٢٤٢.

(٣٣٠) جـ٨/٧٨، جـ٩/٤٤/٧١، جـ٥/١٨٢، جـ٩/٢١٦.

(٣٣١) جـ٩/٥٨-٧٧، جـ٨/١٧٦، جـ٢/١١٥، جـ٩/٦١.

يتقارب الزمان، وينقص العمل، ويلقى الشح، وتظهر الفتن، ويكثر الهرج. الفتنة فى قلة العمل والرزق والبخل وشيوع الاضطراب ووقوع الفتن. ولا تقوم الساعة قبل أن تقتتل فئتان عظيمتان مما يدل على الفساد فى الأرض على أيدى دجالين كذابين يزعم كل منهم أنه رسول، حالة الاقتتال بين المسلمين التى كانت سائدة فى كل عصر منذ الفتنة الأولى حتى الاقتتال فى أفغانستان والحرب بين العراق وإيران. ولم تقم الساعة. يرفع العلم، وتكثر الزلازل، ويتطاول الناس فى البنيان، وتهلك الأمة على أيدى أغلمة سفهاء، وتخصص رواية أخرى "من قريش" مما يتناقض مع حديث "الأئمة فى قريش" وكل أحاديث فضل قريش. يرفع العلم، ويسود الجهل، ويكثر الهرج والقتل، وينتشر الزنا وشرب الخمر، ويمشى الرجل الواحد تتبعه أربعون امرأة من قلة الرجال وكثرة النساء ومن انتشار الجنس. ويكثر المال، ويتطاول الرعاع حتى أنه إذا أراد أحد أن يتصدق فلا يجد من يأخذها وكأن الرسول يتنبأ بثروة النفط وشيوخه. فالخشية ليست من الفقر بل من الغنى وبسط الدنيا كما بسطت على السابقين، واللهو عن الدين. لا يخشى على الأمة من الشرب ولكن المنافسة على الدنيا أى القوة والثروة التى تجتمع فى أيدى الرعاع، وتحول الخلافة إلى ملك عضود. ويتنبأ الرسول أن يأتى وقت يكون فى ملء كف الرجل ذهب وفضة وفى يوم القيامة لا يرى إلا جهنم. ويتخذ الناس الأنماط أى الفراش الوثير، ويستعجلون الدنيا بعد طلب الدعاء للناس بالتوسيع عليهم مثل الفرس والروم. تستعجل الناس وراثة الإمبراطورتين القديمتين وهما فى طريق الزوال. فقد هلك قيصر ولا قيصر بعده، وهلك كسرى ولا كسرى بعده. وتؤخذ الكنوز فى سبيل الله. وهو ما تحقق بالفعل قديما وما قد يتحقق حديثا بانهيار معسكر الشرق وتأزم معسكر الغرب. وقد تنبأ القرآن من قبل بغلبة الروم بعد هزيمتهم أمام الفرس ﴿الم غلبت الروم فى أدنى. وهم من بعد غلبهم سيغلبون، فى بضع سنين، لله الأمر من قبل ومن بعد﴾[٣٣٢].

وتظهر الفتن من المشرق. ففيه تقع الزلازل والفتن ويطلع

---

(٣٣٢) جـ٩/٦٠/٦١/٧٤، جـ٨/١٧، جـ٧/٤٧-٤٨، جـ٨/٨٢/١١١-١١٣، جـ٤/٢٤٠/٧٧، جـ٧/٢٨/ ٣٨، جـ٤/٢٤٧، جـ٦/١٤٣.

قرنا الشيطان. فماذا يعنى المشرق؟ فارس والشيعة؟ هل هو الشرق حاليا صاحب النهضة الصناعية؟ وماذا عن الغرب وفتنه من استعمار وسيطرة وهيمنة ورأسمالية وعنصرية وحرب عدوان؟ وتخرج النار من أرض الحجاز ربما آبار النفط وشعلها الملتهبة، وربما الفساد والنفاق مجازاً. ويكتفى الرسول بالتحذير والتنبيه "أنا النذير العريان لجيش أتى ليهلك القوم"، "ويل للعرب من شر قد اقترب". يكتفى الرسول بالحزن من ضحك الأمة والأولى لها أن تبكى "يا أمة محمد لو تعلمون لبكيتم كثيرا ولضحكتم قليلا". ويكتفى بمنعهم من الحوض[٣٣٣]. ومعظمها تدل على روح اليأس والتشاؤم والإنذار بالخراب، ربما من دوائر المعارضة السياسية كالشيعة مع استبعاد أحاديث المهدى المنتظر، والنصر، وملء الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا والذى عقد له ابن خلدون أكبر فصوله[٣٣٤].

ويبدو الخيال الإبداعى ليس فقط فى قصص الأنبياء والوعى التاريخى بل أيضا فى أمور العباد وخلق عالم علوى، عالم الملائكة والشياطين والجنة والنار والمعجزات والطب النبوى والسحر وكأن الوعى بالماضى بتراث الأنبياء قد طغى على الوعى بالحاضر، وأن الصورة الفنية أصبحت بديلا عن العالم الواقعى. إذ تكثر هذه الصور الفنية فى تخيل الموت والحياة بعد الموت قياسا للغائب على الشاهد. وقد يكون ذلك أحد معانى "بدأ الخلق" أى ما بعد الخلق. ويبدو الخيال الإبداعى كالعادة فى الرواية أكثر منه فى القول المباشر لأن الرواية وصف سياق. وجانب الإبداع فيها أكبر من جانب النقل مثل الصوت الذى سمعه الرسول يؤذن له بالصلاة فصلى ولم يتوضأ، وأن الرسول تنام عينه ولا ينام قلبه[٣٣٥].

ولا ترد الملائكة والشياطين فى حديث واحد ربما لصعوبة الجمع بينهما فى عمل واحد، فهما مفهومان متضادان، ولكن يرد كل منهما فى أحاديث منفصلة. ترد الملائكة على الأرض وفى السماء، فالملك هو الذى يجعل الوحى يأتى فى صورة صلصلة

---

(٣٣٣) جـ٩/٦٠/٦١/٧٤، جـ٨/١٦١/١٤٨-١٥١، جـ٤/١٠٠.

(٣٣٤) قارن ذلك بكتاباتنا حول التحقيب الثلاثى لمسار التاريخ: سبعة قرون أولى ازدهار، وسبعة قرون ثانية توقف، وسبعة قرون ثالثة عود إلى الازدهار بدأت منذ قرنين من الزمان.

(٣٣٥) جـ١/٢١٧، جـ٢/٦٧، جـ٤/٢٣٦، جـ٤/١٣٦.

جرس أو رجل يتكلم. وفى الأحاديث يرد خاصة أثناء الصلاة "إذا أمن الإمام فأمنوا فإن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه". وتقول الملائكة فى السماء "آمين". وتؤمن الملائكة بعد قول المصلى بسم الله الرحمن الرحيم. وتصلى مع صلاته وكأن الاتفاق عرض محض لا دور للإنسان فيه ومن ثم لا يستحق المغفرة. وتدعو الملائكة بالرحمة لكل مصلى طالما أنه فى انتظار الصلاة. ويتدخل الملائكة فى موضع ثان أثناء الاعتدال من الركوع "بضعة وثلاثون ملكا يبتدرون أيهم يكتب "ربنا لله الحمد" التى صدرت تلقائيا من أحد المصلين فسنها الرسول، وأعجبت بها الملائكة وكررتها والناس قيام تصلى عليه الملائكة فى السماء. كما تحضر الملائكة لحضور الذكر من الإمام يوم الجمعة. وتتدخل الملائكة فى الموت بالرغم من اعتراض المسلمين على عذاب القبر. فهى تظل الشهيد سواء كان عليه بكاء أم لا، وتهبط إلى القبر لسؤال الميت، وتعمل فى السماء والأرض. إذ تضرب بأجنحتها فى السماء، وتطوف بالطرقات تلمس أصل الذكر، فيسألون ربهم. وهو حديث طويل[٣٣٦].

ويرد ذكر الشيطان أكثر من الملاك أثناء الصلاة والآذان وسماع القرآن. ويتعامل مع الجسد والذهن. ويسير فى الطرقات أثناء الليل. لذلك يستحسن إطفاء الأنوار ليلا لدرء الشياطين. فحضوره أكثر من حضور الملاك. وفعله أكثر تأثيراً. فالشر أقوى من الخير من أجل التحذير والتنبيه. وتدخل الشياطين كالعادة فى الرواية أكثر منها فى القول المباشر ولسهولة اللجوء إلى القوى الغيبية فى التأثير فى التخويف. فالملاك والشيطان صورتان مجازيتان للترغيب والترهيب، وإعداد النفس لفعل الأوامر وتجنب النواهى خاصة ولو كانا حاضرين فى الثقافة الشعبية العربية قبل نزول الوحى. تتسرب الشياطين الصلاة على الرسول إذ أن قدراته تجعله فعالا حتى على الرسول الذى يحرسه جبريل. كما أوحى إليه فى القرآن الآيات الشيطانية. والصلاة خير وسيلة لطرد الشيطان "يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم ثلاث عقد إذا نام يستيقظ ويتوضأ ويصلى فتنحل العقد". وتفصل رواية أخرى هذه العقد

---

(٣٣٦) جـ٤/٢٤٢.

الثلاث. إذ يعقد الشيطان على قفا الإنسان إذا نام ثلاث عقد. إذا ذكر الله انحلت عقدة، وإذا توضأ انحلت الثانية، وإذا صلى انحلت الثالثة ونشط الإنسان، تصويرا للأثر النفسى الجسمى للوضوء والصلاة على الإنسان وكأن الشيطان لا يظهر إلا إذا غاب الإنسان عن الوعى. فالشيطان صورة مجازية للغفلة. وقد حيل بين الشياطين وسماع القرآن. فالضدان لا يجتمعان. وإذا ما أذن للصلاة غادر الشيطان وله ظراط حتى يشوش عليه! والرؤيا الصادقة من الله، والحلم من الشيطان. ويتعامل الشيطان مع الجسد، يبول فى أذن الإنسان، ويطعنه فى جنبيه إلا عيسى بن مريم الذى وقاه الله شره. والتثاؤب من الشيطان بصرف النظر عن التفسير النفسى والفسيولوجى للحلم والتثاؤب "إذا حلم الإنسان حلما سيئا فليبصق على يساره اتقاء من الشيطان" بصرف النظر عن قواعد الرعاية الصحية. فلا تفل القذارة إلا القذارة. واليسار مكانها واليمين مكانها الطهارة. وهو الذى يدفع الإنسان إلى الكفر والتساؤل عن الخلق حتى يمتد السؤال إلى خلق الخالق. فالفلسفة والكلام إذن شيطانان بالسؤال عن العلة الفاعلة والعلة الغائية والعلة الأولى. يحاور الشيطان أبى هريرة كما يحاور المسيح فى الإنجيل. ولا يسير الشيطان ليلا. لذلك يستحسن إمساك الصبيان لأن الشيطان لا يفتح بابا مغلقا وكأنه غير قادر على ذلك وهو الذى يقطع صلاة الرسول، وكما هو الحال فى الثقافة الشعبية من تخويف الأطفال بالشياطين لمنع خروجهم ليلا. ويكفى للاتقاء منه التعوذ بالله. "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم". بها دواء كل شىء وكأن الشيطان هزيل إلى هذا الحد يخاف من القول أو مؤمن يخاف من الله(٣٣٧).

ويقرن بالشياطين الجن وإبليس. إذ يدخل الجن مع الإنس، ويسجدون مع الرسول والمشركين لإثارة الخيال. ويفسر الرسول الكهان بالجن الذى يضع فى آذان وليه قر الدجاجة فيخلطون فيها أكثر من مائة كذبة. وأراد عفريت من الجن تفلّت على الرسول ليقطع صلاته فمكنه الله منه. وأراد ربطه إلى سارية المسجد ينظر

(٣٣٧) جـ١/١٩١/١٩٥، جـ٢/٨١/٦٥-٦٦، جـ٤/١٤٨، جـ٦/١٩٩، جـ٢/٨٤/٨٧، جـ٨/٤٨، جـ٤/١٥٢-١٥٣، جـ٨/٦١، جـ٩/٩٢، جـ٤/١٤٩، جـ٥/١٢٥، جـ٤/١٥١.

إليه المصلون فى الصباح. ويطعم الجن العظام والروث. لذلك لا يجوز الاستنجاء بهما مع تغير العصر واستعمال الماء أو الورق الصحى. وهو تناقض فى تصور الجن الذى يستمع إلى القرآن ويعجب به ويهتدى بفضله، ولكنه أقرب إلى التصورات الشعبية الذى يجعله أقرب إلى الشياطين. أما إبليس فقد ظهر يوم أحد، وهو الذى غوى المسلمين بالعصيان. فأين كان يوم بدر؟ قتله المسلمون من أجل انتصار الحق على الباطل. فهل يعنى ذلك أنه لم يعد موجوداً؟[٣٣٨].

وإذا لم تقرن الملائكة والشياطين فى حديث واحد فقد قرنت الجنة والنار فى عديد منها. وتوصف الجنة والنار فى الرواية، نعيم الجنة وعذاب النار تفصيلا. وتعتمد الرواية على صور القرآن كنموذج للإبداع لأخذ غطاء الشرعية فى الصورة، والمصداقية فى التعبير. وقد أرى الرسول الجنة والنار وهو يصلى. وفى القبور يراهما الموتى فى عرض الحائط وكأنها شاشة عرض. ولا يدخل أحد من أهل الجنة إلا أرى مقعده من النار. والعكس أيضا صحيح طبقا لجدل السلب والإيجاب. ويدخل أهل النار مع أهل الجنة لغلبة الخير على الشر. ويسميهم أهل الجنة أهل الجنتين[٣٣٩]. وتذكر الجنة بمفردها فى القول المباشر وفى الرواية على حد سواء. وهى تعويض نفسى للأم إذا ما فقدت طفلها أو للطفل اليتيم الأم. فإبراهيم له مرضع فى الجنة. فهو فى الفردوس الأعلى تطيبا للخاطر. وبشر بها الرسول عمر وعثمان. والرسول جالس ورجلاه مدليان فى بئر. وفعل عمر مثله ثم عثمان. وهو إخراج أدبى وفنى. ماء البئر صورة من أنهار الجنة. ويقوم الوصف على المبالغات لإثارة الخيال والتشويق. وهى جنان كثيرة أفضلها جنة الفردوس. وفيها شجرة يسير الراكب فى ظلها مائة عام لا يقطعها، قياسا للمكان بالزمان. رآها الرسول وهو يصلى. وتناول منها عنقودا ولو أخذه لأكل منه ما بقيت الدنيا. ويمسك الله الأرض بيد، والخبز بيده الأخرى نزلاً لأهل الجنة. كما يضع الإنسان خبزته فى السفر.

---

(٣٣٨) جـ٢/٥١، جـ٨/٥٨، جـ٦/١٥٦، جـ٥/٥٩، جـ٤/١٥٢، جـ٨/١٧١.

(٣٣٩) جـ٤/١٤١-١٤٢/١٤٦، جـ٢/١٢/٤٧، جـ١/١١٨/١٩٠، جـ١/١٤٣، جـ٨/١٤٦/١٤٣.

وتوجد زراعة فى الجنة رمزا للخضرة والحياة والنماء[٣٤٠]. أما النار فقد رأى الرسول جهنم يحطم بعضها بعضا فى صلاة الكسوف قرنا باللون الأحمر فى النار والشمس. وكل بنى آدم تأكله النار إلا مكان السجود. فالإيمان أقوى من النار. والقرينة أيضا لون سواد بقعة الجبهة وسواد دخان النار، فى حين تحرق النار من يأمر بالمعروف ولا يأتيه وينهى عن المنكر ويفعله تعبيراً عن الأحكام الشرعية بالصورة الفنية[٣٤١].

وتذكر الأحاديث فتنة القبور أكثر من فتنة المسيح الدجال لامتحان المسلمين فى القبور. ويأكل المؤمنون من زائدة كبد الثور يوم القيامة سبعون ألفا مما يدل على حجم الحوت وربما للتقوية الجنسية كما هو الحال فى الثقافة الشعبية. وعندما أخبر الرسول أن الناس يمشون عرايا اعترضت عائشة بنظر الرجال والنساء بعضهم لبعض إحساسا منها كامرأة مع أن الأمر أهم من أن يشغل الناس ذلك كما أجاب الرسول. وتنتظر الحور العين المقصورات فى الخيام، عيون سوداء. وهى صورة للمرأة القابعة فى الدار التى تنتظر إعطاء الرجل المتعة. والعيون السود مقياس للجمال العربى[٣٤٢].

ثم تأتى أحاديث المعجزات، معجزات الطعام والشراب أسوة بالمسيح وحديثه مع النباتات، ثم معجزات الطبيعة والحيوان والمعجزات للأصدقاء وضد الأعداء. وعادة ما تكثر المعجزات فى الرواية وليس فى القول المباشر. فهى مناط الإبداع وانطلاق الخيال مثل معجزة أم سليم، مرة رواية ومرة قولاً مباشراً. كان عند أم سليم قصعة طعام لا تكاد تكفى لواحد فأصبحت وليمة دعا إليها الرسول الناس عشرا عشرا عشرا على ثلاث دفعات وتبقى منها الكثير. كما بارك الرسول حفنة من تمر وأكل منها الناس وما تبقى يكفى إلى يوم الدين. وبارك تمراً آخر تكاثر حتى يدفع صاحبه دينه فأكل منه الجميع وشبعوا وفاضت البيادر. كما بارك

---

(٣٤٠) جـ٢/٦٩/٨٢، جـ٢/٢٥، جـ٣/١٤٣، جـ٤/٢٤، جـ٣/٣، جـ٤/١٤٤/١٤٧، جـ٨/١٤٤/١٤٢، جـ١/١٩٠، جـ٨/١٣٥.

(٣٤١) جـ١/١٩٠/٢٠٤-٢٠٥.

(٣٤٢) جـ٢/١٣، جـ٣/١٣٥، جـ٨/١٣٦.

النخل حتى أثمر. وأكل الناس حوتاً صادوه من البحر ثمانية عشر ليلة ولم ينتهى. وكان مع رجل صاع من طعام عجنه واشترى شاة وشوى سواد البطن وأكل الناس بالمئات وفضل أكثر مما كان. وأكل الرسول عند جابر ونام وبارك الله فى نخله وفاض. ويبدو أن معجزة تكاثر الخبز من المعجزات النمطية فى الأدبيات السامية عرفها كل الأنبياء، وليس الرسول بأقل منهم. وهى معجزة ومصلحة شخصية فى آن واحد لصاحب الطعام والنخل. وقد سبح الطعام بين يديه. وهناك معجزة الماء وزيادته ووفرته. فقد نزل المطر بعد الاستسقاء فى الخطبة يوم الجمعة بعد أن شكى أعرابى لجوع العيال فثار السحاب مثل الجبال والمطر يتساقط على لحية الرسول. كما مسح العزلاوين فامتلأ بالماء وشرب أربعون رجلاً وملأ كل منهم قربته وظنته امرأة سحرا. ففى ذهنها لا فرق بين السحر والمعجزة[٣٤٣]. ونبع الماء من بين يديه حتى توضأ الجميع، ثمانون رجلا. ولو كانوا مائة ألف لكفاهم. وهو إحساس نفسى بالشبع عند حضور الحبيب ومشاهدة الغالى. وإذا امتلأت النفس امتلأ البطن. وبصق الرسول فى البئر فامتلأ وشرب الناس، لا فرق بين ماء وبصاق، ولا مراعاة لقواعد الصحة والنظافة. ووضع يده فى الماء ففار من بين أصابعه كالعيون، وتوضأ المصلون، وشرب حوالى ألف وأربعمائة. وفى رواية أن الرسول شمر وصلى ركعتين إلى العنزة فسار الدواب والناس من بين يديه وراء العنزة وشرب حوالى ألف وأربعمائة. وهناك معجزات أخرى طبيعية مثل انشقاق القمر. فقد انشق القمر على عهد رسول الله شقتين فقال النبى "اشهدوا". وقد اعتبرت عائشة كسوف الشمس آية. وهو ما يعارض أحاديث أخرى تمنع انشقاق القمر بل والقرآن نفسه. وقد طلب من الرسول أن يرى آية فأراهم انشقاق القمر. وسأل أهل مكة الرسول آية فأراهم انشقاق القمر فرأوا حراء بينهما. ودعا الرسول على الفارس الذى لحق به وبأبى بكر أثناء الهجرة فصرعه الفرس. وإذا كانت الملائكة قد نزلت وحاربت مع الرسول فى غزوة بدر فأين كانت فى أحد؟ ولماذا تركت المسلمين وإبليس يغوى رماة النبال

---

(٣٤٣) جـ٧/١٠٥، جـ٤/٢٣٥، جـ٧/٨٩/١٠٥، جـ٣/٢١٤، جـ٤/١٧، جـ٣/١٥٤، جـ٥/١٣٩، جـ٥/٢١١، جـ٤/٩٠، جـ٨/١٧٥، جـ٧/١٠٣، جـ٤/٢٣٥، جـ٢/١٥-١٦/٣٥-٣٧، جـ٤/٢٣٣، جـ٥/١٥٦-١٥٧، جـ٨/٣٠/٩٢.

حتى ينهزموا؟ وقد حن جذع النخلة إلى الرسول وأصدر صوتا فمسح عليه الرسول فسكت. وربما كان من اهتزاز الريح وأسكنه الرسول بيديه. وقد عاقب الرسول المرتد فأماته الله ولفظته الأرض. وغرف الرسول من رداء أبى هريرة وضمه إلى صدره فلم ينس أبو هريرة حديثه قط. وصورة الرسول فى القرآن أنه يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق. وصورته مع نفسه أنه ما هو إلا ابن امرأة كانت تأكل القديد. ولم يمنع القرآن المعجزات إلا لأن الأولين قد كذبوا بها. وقد طلب الناس من الرسول المعجزات فرد علهم القرآن ﴿**وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا أو تكن لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار تفجيرا أو تسقط السماء علينا كما زعمت كسفا أو تأتى بالله والملائكة قبيلا أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نرقى لرقيك حتى تنزّل علينا كتاباً نقرؤه. قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا**﴾. لذلك جعل الأصوليون من أحد شروط التواتر الاتفاق مع الحس والعقل ومجرى العادات لاستبعاد روايات المعجزات لأنها لا ضرورة لها فى التشريع[٣٤٤].

وهناك معجزات طبية للرسول، انتقالا من المعجزة إلى الطب النبوى. فقد بصق الرسول فى عينى علىّ فتبرأ حتى لا يتخلف عن غزوة خيبر. ثم أعطاه الراية ليفتح الله على يديه الأرض. وأخرج عبد الله بن أبى من قبره ونفث فيه من ريقه وألبسه قميصه. ففى الثقافة الشعبية الشفاء من ريق الرسول وربما بعث الموتى. ومسح الرسول رجلا به وجع فضاعت الشكوى. ومسح على رأس الأخ ودعا له بالبركة ثم توضأ وشرب الأخ الصحابى من وضوئه[٣٤٥]. وهناك بين المعجزات والطب النبوى التبرك بالرسول. فقد وضعت الأم مولودا فى المدينة فأتت به الرسول فدعا بتمرة ومضغها ثم تفل فيه فكان أول شىء دخل فى جوفه ريق الرسول. ثم حنكه بتمرة ودعا له وبرك عليه فكان أول مولود فى الإسلام. فهل يستطيع الرضيع أن يبلع تمرا حتى ولو

(٣٤٤) جـ٤/٢٥١، جـ٥/٦٢/٧٩/١٠٣، جـ٤/٢٣٧/١٤٦/٢٥٣، جـ٩/١١٦، جـ٧/٤٨.
(٣٤٥) جـ٤/٥٨، جـ٥/٢٢-٢٣/٧١، جـ٢/٩٦-٩٧، جـ٥/١١٨، جـ٧/٨٥، جـ٨/٩٤، جـ٣/٨٠.

كان ممضوغا بريق الرسول؟ بل إن الرسول كان يداوى نفسه ويبارك نفسه. فكان عندما ينام يضطجع وينفث فى يده ويقرأ بالمعوذات ويمسح بها جسده. وكان الناس يفعلون نفس الشىء بالنسبة لنخام الرسول. إذ تذكر الرواية "ما تنخم الرسول نخامة إلا وقعت فى كف رجل منهم يدلك بها وجهه وجلده[٣٤٦]".

والطب النبوى بين الطب العلمى والمعجزة مثل شرب أبوال الإبل للصحة والسمنة، وشرب اللبن بعد مسح الضرع وإزالة ما عليه من تراب وقش دون غليه، وشرب الرسول من ماء وضوئه ربما لندرة المياه وتجنب الفاقد دون أخذ فى الاعتبار المضمضة والاستنشاق. وقد رمى قتلى بدر ومن بينهم أبو جهل عتبة وأمية فى البئر دون رعاية لمياه الشرب. وطلب الرسول إخراج الفأرة من السمن وما حولها وأكل الباقى[٣٤٧]. وهناك بعض وسائل العلاج أقرب إلى الوصفات الشعبية وممارسات الطب التقليدى مثل الدواء بأبوال الإبل. وهو ما كان متوافرا من مواد عضوية فى البيئة الصحراوية. وكذلك الشفاء بحبة البركة والعود الهندى بها سبعة أشفية والتلبينة نوع من الطبخة الشعبية شفاء للناس. وثلاثة فيها شفاء: شربة عسل، وشرطة محجم، وكية نار. وقد أثبتت التجربة أن شربة عسل تزيد الإسهال ولكن الرسول يصدق والبطن تكذب. وأحيانا ينهى الرسول عن الكى. ومن لا يكتوى يدخل الجنة بغير حساب، ربما لسبب طبى أو لدلالته الدينية. فالنار عقاب للآخرة وليست علاج الدنيا بالرغم من وسائل التعقيم بالغليان. والحمى من نار جهنم تشبيه أكثر منه تشخيصا أو علاجا. وأحيانا تتفق بعض المبادئ العامة مع الطب العلمى مثل أن لكل داء دواء، والطاعون وضروة "الكرنتينة" حتى لا تنتقل العدوى[٣٤٨]. وهناك بعض وسائل العلاج أقرب إلى الطب النفسى منها إلى الطب العلمى مثل أن الله يكفر عن آلام الشوكة، وأن علاج الصرع إما بالصبر ثم الجنة أو الدعوة له بالشفاء. وقد أوصى الرسول عائشة بالتكبير والتسبيح والحمد لكل منها ثلاثون مرة عندما طلبت خادما

---

(٣٤٦) جـ١٠٨/٧، جـ٧٩/٥، جـ٨٧/٨، جـ٥٤/٨، جـ٢٥٤/٢.
(٣٤٧) جـ٧٥/٤، جـ٤/٥، جـ١٤٣/٧، جـ٥٧/٥، جـ١٢٦/٧.
(٣٤٨) جـ١٧٤/١٦٣/١٥٩/٧.

تقويـة لروحهـا المعنويـة علـى أعبـاء المنـزل. المهـم ألا يتمنـى الإنسان الموت لضر أصابه، فالحياة أولى من الموت[٣٤٩].

وأحيانـا يتجـاوز الطـب النفسـى إلـى السـحر والحسـد، فعـن عائشة أن النبى قد سـحر حتـى ليخيـل إليـه أنـه صنع شـيئا ولـم يصنعه. والنساء مولعات بالسحر والتفسير الغيبى لظواهر الطبيعـة. وهو أقرب إلى السهو وليس سحرا. بل ظنت عائشة أن هنـاك مـن عمل عملا للرسول، مشط ومشاقه وجف طلعـة مدفونـة فـى بئـر، نخلهـا كأنهـا رؤوس الـشياطين. فلمـا اسـتخرجت شـفى الرسـول وردم البئر. فالعمل مطبوب كما طبه لبيد بن درهم. وقد يكون عـلاج السحر كل يوم سبع ثمرات عجو، وهو نفس العلاج للـسم، وسـحر الكـلام هـو الـسحر المقبـول "إن مـن البيـان لـسحرا"[٣٥٠]. ويـرتبط بالسحر الحسد والعين. فـالعين حـق عنـد الرسـول ولكـن الحمايـة منها ليس بالوشم الذى نهى عنه. كمـا نهـى عـن الرقيـة والطيـرة والفأل والكهان والتعويـذة. وكلهـا مـن عـادات العـرب وطـرق التعـرف على المستقبل. ويمكن إماطة الأذى عن المولود بالعقيقة وإهـراق الدم. ومع ذلك يقال "الشؤم فى ثلاث: المرأة والدار والدابة". وهـى مقومات الحياة فى الجاهلية[٣٥١].

سابعـا: الواقـع والمثـال.

بالرغم من التحول من نقد السند إلى نقد المـتن قـد يكـشف بوضع تاريخى الحـديث وارتباطـه بالبيئـة العربيـة مـع قـدر كبيـر مـن الخيال الإبداعى فـإن سـؤال الماهيـة يظـل قائمـا: مـاذا يبقـى مـن الحديث بعد إثبـات تاريخيتـه؟ فـالمعنى واضـح بـالرغم مـن اخـتلاف الصيغ. والمعنى هـو القـصد ولـيس اللفـظ، الماهيـة ولـيس الواقعـة الحاملـة لهـا. والماهيـات مـستقلة عـن الواقـع فـى الظاهريـات المعاصرة. المعنى يقـين واللفـظ ظـن. مـا قـد يـضيع مـن اسـتقلال المعنى عن اللفظ هى جوامـع الكلـم والحـديث باعتبـاره جـزءاً مـن

---

(٣٤٩) جـ٧/١٤٥/١٥٠/١٧١، جـ٨/٨٧، جـ٧/١٥٦.
(٣٥٠) جـ٤/١٢٣/١٤٨، جـ٨/١٠٣، جـ٧/١٠٤/٧٧/١٧١.
(٣٥١) جـ٧/٢١٤/١٧١/١٧٤/١٠٩/١٧٩.

تاريخ الأدب والأمثال العربية[٣٥٢]. وفى هذه الحالة إبداع المعانى باعتبارها ماهيات مستقلة تعبر عن ماهية الحديث حتى ولو لم يكن واقعا تاريخيا. وهو السؤال المعروف عند المجددين المعاصرين عن روح الإسلام التى تبقى بالرغم من كل شىء لأنها ليس فى الزمن بل فى الروح والواقع والتاريخ، فى الإنسان والطبيعة والمجتمع. وهى روح التنوير الذى يعتز به الغرب والذى أعجب به العلمانيون بعد نقله وترجمته منذ القرن الماضى واعتبار الغرب نموذجا للتحديث. وهو صاحب المعيار المزدوج. فهو يطبق مثل التنوير داخل الغرب ويخرقها خارج الغرب بناء على المركزية الأوروبية[٣٥٣].

وتتجلى هذه الماهية فى النظر وتوجيه الشعور نحو البداهة. "الصلاة أمامك". وقبل النظر يأتى الشك. فالشك واجب على المسلم، وهو أساس النظر كما قال المعتزلة "نحن أحق بالشك من إبراهيم". كما قد يبدو النظر فى القياس كنظر منظم مثل قياس الحج بدلا من الأم على قضاء الدين عنها. وقد يأخذ القياس شكلا تساؤليا تجريبيا حتى يستطيع السائل أن يقيس بنفسه بناء على تجربته الخاصة. فولادة ابن أسود من أب أقل سوادا مثل ولادة جمل أصفر من جمل أحمر فلعل عرقا نزع الحالتين. وقد يأخذ شكل استفهام بديهى مثل شرح "ناقصات عقل ودين" بأن نقص العقل مثل شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، ونقص دينها مثل عدم صلاتها وهى حائض. وقد يأخذ شكلا حواريا مع الصحابة مثل الذى قاتل وجاهد وجعله الرسول من أهل النار شدا للانتباه حتى ارتاب المسلمون فيما يسمعون. ثم أبان لهم الرسول السبب أنه انتحر. وكان عمر بن الخطاب يحسن استعمال هذا الجانب العقلى البديهى، يدرك عقله ما ينزل به الوحى حتى لقد أدرك وفاة الرسول بعد نزول آية ﴿**إذا جاء نصر الله والفتح**﴾. لذلك قال عنه الرسول "أنه قد كان فيما مضى قبلكم محدثون وأنه إن كان فى أمتى هذه منهم فإنه عمر بن الخطاب". لذلك أيضا كان العقل

---

(٣٥٢) جـ٥/١٣٧.

(٣٥٣) انظر نقدنا لحدود التنوير فى لسنج: تربية الجنس البشرى، المقدمة، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

شرط التكليف، وليس على المجنون أو الصبى حرج. لذلك حرمت الخمر بسبب السكر، وهو ذهاب العقل. فالخمر ما خامر العقل. وأنواعها خمسة: العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير. ويجوز الشراب دون التخمير قبل أن تظهر فيه الفقاقيع. فكل شراب مسكر فهو حرام كيفا أو كماً. ولم تكن باقى الأنواع معروفة مثل الأرز وغيره ولكن تعرف قياسا. وكانت الخادم تنقع للرسول التمر. ورخص الرسول ذلك فى الأوعية والظروف بعد النهى. ثم نهى الأنصار عن الظروف ثم رضى فى الجر غير المزفت. وصرح بتخمير اللبن كى يصبح لبنا زبادياً[٣٥٤].

وفى نفس الوقت الذى تقوم فيه الماهية على العقل والنظر تتجه نحو العمل والفاعلية والتأثير على العقل النظرى ثم العقل العملى. لذلك ارتبط الإيمان بالعمل. فلا يزنى الزانى ولا يشرب الخمر ولا يسرق وهو مؤمن. وهذا هو شرط الاستحقاق. فحق الله على العباد عبادته، وحق العباد على الله ألا يعذبهم. ولم يحب الرسول أن يبشر الناس بذلك حتى لا يتكلوا. إن الرجل ليعمل عمل أهل الجنة أمام الناس وهو من أهل النار، والعكس صحيح أيضا لأن العمل الكامل الشامل الكلى هو المقياس، وليس عمل الجهاد ثم الانتحار. والعمل يضم العمل اليدوى المنتج حتى ولو كان حمل حطب على الظهر حتى لا يسأل الناس أعطوه أو منعوه. وليس أفضل من الطعام من عمل اليد. والعمل كلمة طيبة. فالكلمة تؤدى إلى النور ويكون فيها أبعد من المشرق. ومن هنا أتيت كراهية السؤال فى موضوعات لا ينتج عنها أثر عملى، موضوعات نظرية خالصة أو خاصة لا قيمة لها للناس أو إخبارية لا دلالة لها. "كره الله قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال". وكان الرسول يضيق من كثرة السؤال ويكرهه ويغضب له مثل سؤاله عن أب أحد من الناس أو راحلته. وهى المناسبة التى نزلت فيها آية ﴿**لا تسألوا عن أشياء أن تبدلكم تسؤكم**﴾، أو سؤال عن اللقطة وضالة الإبل أو الغنم، السؤال المركب الذى لا يكتفى بمرة واحدة أى بالإلحاح فى السؤال. كما كره الرسول سؤال رجل إذا

---

(٣٥٤) جـ٢/٢٠١، جـ٦/٣٩، جـ٣/٢٣، جـ٨/١٧٧، جـ٧/٦٨-٦٩، جـ١/٨٣، جـ٤/٨٨/٢٤٨، جـ٤/٢١١، جـ٤/٢٠٤-٢٠٥، جـ٧/١٣٦-١٣٩/١٤١.

وجد امرأته مع رجل أيقتله أم يأتى بشهداء أربعة. حينئذ نزلت آية الملاعنة للإجابة بدلا عن الرسول ورفع الحرج عنه. وأحيانا يكون من الأفضل التوقف عن الإجابة مثل السؤال عن الروح لأن الموضوع نظرى خالص لا ينتج عن أثر عملى، ومثل السؤال عن الساعة والإجابة ليس بتحديد الوقت بل بالاستعداد لها. والفعل يكون طبقا للقدرة ودون حرج. إذ يبايع الناس الرسول على السمع والطاعة فيما استطاعوا. والاستطاعة لفظ اعتزالى. وشرط الفعل النية، "إنما الأعمال بالنيات". وليس المهم الشىء بل النية منه، صدقة أم هدية. وليس المهم الشعائر بل التقوى، ويمكن للعمل أن يكون أحد مظاهر الترابط الاجتماعى مثل الصلاة والصيام والحج نيابة عن الأقرباء[٣٥٥].

والعقل النظرى والعقل العملى كلاهما بعدان فى الطبيعة الإنسانية، فالطبيعة معطى يجتمع فيه المثال والواقع. وتعنى الطبيعة أولا الكون وقوانينه واستقرارها وثباتها واطرادها. الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد أو لحياته بالرغم من روايات أخرى ترى حدوث الكسوف والخسوف كآيات أو بناء على دعوات. وتعنى الطبيعة أيضا الأرض والماء والزرع والنماء. وكان الرسول إذا رأى مخيلة فى السماء تغير وجهه. فإذا سقط المطر سرى عنه وهو فى بيئة صحراوية حياتها المطر. لذلك نشأت صلاة الاستسقاء قبل الوحى واستمرت بعده. ولا يمنع فضل الماء ليمنع فضل الكلأ. وتوضع جريدة خضراء على القبر للرحمة طالما هى خضراء. والطبيعة لا فاقد فيها. والمسلم يؤجر على كل شىء ينفعه إلا شىء يجعله فى التراب. ويمكن الانتفاع بجلود الجيفة وشحومها. وقد نهى الرسول عن كسر أفواه الأوانى للشرب منها وليس كما يفعل الأعراب فى الصحراء لكسر الأنابيب للشرب منها حتى ولو تسرب الماء إلى الرمال. وكان الرسول يحب الطعام وينهش اللحم خاصة عضد الشاة وكتفها. وما عاب طعاما قط. إن اشتهاه أكله وإن عافه تركه. وقد احتز من كتف الشاة وأكل

(٣٥٥) جـ٧/١٣٦، جـ٤/٣٥، جـ٥/١٦٩، جـ٣/٧٤-٧٥، جـ٨/١٢٥/١٢٤، جـ٣/١٦٥، جـ١/٣٤، جـ٦/٩٨، جـ٩/١١٧، جـ٦/١٢٥/١٢٧، جـ٥/١٤، جـ٩/٨١، جـ٦/١٠٩، جـ٩/٩٦/٢٩، جـ٢/٨٠٢، جـ٢/١٥٨، جـ٨/١٧٧، جـ٧/٦١.

منها ولم يتوضأ. والجنس مثل الطعام حاجة طبيعية. لذلك نهى عن اللواط والسحاق لأنهما ضد الطبيعة البشرية. ولعن المخنثين والمسترجلات المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات بالرجال من النساء. وكان يحب اللهو كما يحبه الأنصار. وكان يسأل: "يا عائشة ما كان معكم لهو؟". وكان الأطفال من أحب الناس إليه. فالطفولة براءة وفطرة. وكان يستأذن من الغلام كى يسقى الشيوخ أولا. ويمكن معرفة الطبيعة بالتجربة. فعندما شك الزوجان فى ولدهما قال الرسول: إن جاء أحمرا قصيرا فقد صدقت وإن جاء أسود العين فقد صدق طبقا لقانون الوراثة بالرغم من وجود رواية أخرى تجعل قانون الوراثة يتجاوز الأنساب المتصلة الحلقات. والتعلم من التجربة "لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين". والطبيعة وسطية تنأى عن التطرف وتميل إلى الاعتدال. فإذا تصدق الإنسان بكثير قيل منافق، وبالقليل قيل بخيل. وبتكرار التجربة يتربى عند الإنسان ذوق طبيعى أو حسى بديهى بالحسن والقبح وهو حس شرعى نظرا لاتفاق الوحى والعقل والطبيعة، الشرع والبداهة ومصالح الناس. كان الرسول لا يأكل الضب مع أنه غير محرم ولكن "لم يكن بأرض قومى فأجدنى أعافه"، فالطعام عادات. ومن هنا جاء تحريم أكل الثوم فى المسجد، ولحوم الحمر الأهلية يوم خيبر. ورخص فى الخيل. ربما لارتباط ذلك بالبيئة أو لأن الخيل لم يخمس أو لأنه يأكل العذرة. فالرواية تجتهد فى تقديم التعليل. وكذلك النهى عن الاستنجاء بالبول شىء تأباه الفطرة. وهى الفطرة التى يولد كل مولود عليها. الطبيعة والفطرة شىء واحد. فالحياء طبيعى. ولا يأتى إلا بخير خير من السؤال. ومكتوب فى الحكمة "إن من الحياء وقاراً وسكينة". فالنبوة تساوى الحكمة، يلتقيان فى حياء الطبيعة[٣٥٦].

---

(٣٥٦) جـ٤/١٣٢، جـ٢/١٢٠، جـ٩/٣١، جـ٣/١٠٧، جـ٧/١٥٧/١٢٥/١٤٥، جـ٧/٩٦/٩٨/٤٨-٤٩/٢٠٥، جـ٧/٢٨، جـ٧/٣٢/١٤٤، جـ٧/٧٠، جـ٨/٣٨، جـ٢/١٣٦، جـ٧/٩٢/١٢٥-١٢٦، جـ٥/١٧٢-١٧٣، جـ٢/١١٩، جـ٩/١٣٥، جـ٨/٣.

ويتجلى التقاء العقل والعمل والطبيعة فيما عرف بواقعية الوحى التى أبرزها "أسباب النزول". فالوحى ممكن الوقوع، والوقوع وحى ممكن. الوحى واقع نازل، والواقع وحى صاعد[٣٥٧]. لقد فرضت الصلاة فى حوار سماوى مع موسى من خمسين إلى نصفها حتى وصلت إلى خمس صلوات. واستحى الرسول الرجوع إلى الله للتخفيف أكثر من ذلك. فالوحى يتكيف طبقا لقدرات الواقع. والواقع هو الذى يقبل الحد الأدنى لقدراته. والصلاة قصيرة. وقد اعترض المسلمون على إطالة بعض الأئمة وحذرهم الرسول من ذلك. وأوصى الصلاة بالسور القصار "يا أيها الناس إن منكم منفرين، فمن أمَّ الناس فليتجوز فإن خلفه الضعيف والكبير وذا الحاجة". بل إن بكاء الطفل مدعاة لتقصير الصلاة. "إنى لأقوم فى الناس أريد أن أطول فيها فأسمع بكاء الصبى فأتجوز فى صلاتى كراهية أن أشق على أمتى". وتكون الصلاة فى الظل وليس فى الشمس. والعشاء مقدم عليها، فالجوع لا ينتظر، والصلاة تنتظر. ويجوز النحر قبل الصلاة لإطعام العيال حتى ولو كان ذلك حكماً خاصاً يتعارض مع الحكم العام، النحر بعد الصلاة. وقد احتج على وفاطمة عندما أيقظهما الرسول ليلاً للصلاة. وكان الرسول يصلى بعد أن يغفو دون وضوء. والسؤال مندوب. ولولا أن يشق الرسول على أمته لأمرهم بالسواك عند كل صلاة. وقد ترك الرسول الأعرابى الذى يبول فى المسجد وصب على بوله ماء[٣٥٨]. وقد حرم الرسول مواصلة الليل بالنهار فى الصلاة والصوم. فلا رهبانية فى الإسلام بل ابتدعها النصارى دون أن يكتبها الله عليهم. والرسول نفسه يصوم ويفطر، يقوم ويقعد، ولا يقوم كل الليل أو يصوم كل الدهر، فللعين والجسد حق النوم. وكذلك للزوجين حقوقهما. كما حرم الصوم يوم الأضحى لأنه يوم عيد. وقد أراد أحد الناس الصمت والجلوس فى الحر وأن يقوم الليل ويصوم الدهر فأمره الرسول بأن يتكلم ويستظل ويقعد ويفطر. وفى حالة السفر

([٣٥٧]) أنظر دراستنا السابقة: "الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول".
([٣٥٨]) جـ٤/١٩٥، جـ٨/١٧٨، جـ٧/٤٠-٤١، جـ٢/١٦٣، جـ٤/٩، جـ٥/٢٢٢، جـ٧/١٥٣/١٥٥، جـ٨/٩٩، جـ٤/٢٣٠، جـ٧/٢، جـ١/٦٥، جـ١/٢٧، جـ٨/٣٦، جـ٩/٨٧، جـ٩/٤٧٩، جـ٢/٢١٢/ ٢١٥، جـ١/٣١، جـ١/٣١/٤٣، جـ٤/٩٠/٩٣، جـ٦/٦٨، جـ٤/٣.

الإفطار رخصة. كما طلب أحد الناس الحج على راحلة. واستجاب الوحى بناء على طلب الواقع. والصدقة ببعض المال وليس بكله. وقد رفض الرسول التصدق بالمال كله، ولم يقبل النصف أو الثلث فهو كثير، وإن ترك الأبناء أغنياء خير من تركهم فقراء. وما خير الرسول بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما. فالدين ليس تكلفا ولا مزايدة ولا مشقة مفروضة على النفس "إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين"، "يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا". ولا حرج فى الدين. وقد أتت الشريعة لرفع الحرج. وهو لفظ قرآنى. وقد رفع الرسول الحرج فى مناسك الحج ونظام الشعائر. الحلق قبل الذبح، والنحر قبل الرمى. وكثير من أحاديثه فى صيغة "افعل ولا حرج" مثل "اذبح ولا حرج"، "ارم ولا حرج". ويستند الرسول أيضا إلى أصل قرآنى ﴿**ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا**﴾ بعد تحريم الخمر دون أثر رجعى[٣٥٩]. كما لم يشأ الرسول أن يشق على الأمة "لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة". فالأعمال تتم طبقا للقدرة والاستطاعة دون تعجيز. ومقياس القدرة ما يتم بالفعل. ولم يطلب الرسول شيئا أكثر مما فى مقدور الإنسان "فإنه لم يخف علىّ مكانكم، لكنى خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها". وقد طلب الرسول حل الحبل من الرأس الذى ربطه أحد المسلمين ليوقظه إذا مالت الرأس "ليصل أحدكم نشاطه فإذا أخر فليقعد". فالأعمال طبقا للطاقة، "عليكم ما تطيقون من الأعمال فإن الله لا يمل حتى تملوا"، "خذوا من الأعمال ما تطيقون". ورفض تعذيب النفس بالمشى كمل هو الحال فى اليوجا والبوذية. والقليل الدائم أفضل من الكثير المنقطع حتى لا يقع الإنسان فى الملل. ويستند الرسول إلى أصل قرآنى آخر ﴿**الآن خفف الله عنكم**﴾. ولما نزلت آية ﴿**لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم**﴾ اعترض المسلمون فخفف ﴿**الذى آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم**﴾. وقد سمى الأصوليون ذلك الرخص، وهو

---

(٣٥٩) جـ٤/١٦٦، جـ٥/٦٨-٦٩، جـ١/١٨٠، جـ٩/٨٢، جـ١/١٨١/٢١٩، جـ٨/٣٢-٣٣، جـ١/١٦٢، جـ٧/١٠٧، جـ٢/٢١-٢٢١، جـ٢/٦٢، جـ٨/٨٦، جـ٩/١٠٦، جـ١/٦٥، جـ٨/٣٧.

لفظ قرآنى، التيمم فى حالة غياب الماء. وقد رخص الرسول فى الحديث للزبير وعبد الرحمن لبس الحرير لحكة بهما. ولم يمنع الرسول النواح على الميت من النساء اعترافا بالواقع الإنسانى والطبيعة البشرية. ولما حرم الصيد فى مكة اعترض البعض "إلا الأذخر" فهو فى كل بيت فوافق الرسول رعاية للمصلحة العامة. ولما حزن الأشعريون من عدم وجود شىء يحملهم الرسول عليه للقتال استدعاهم لتوفر لهم ما طلبوا مادامت القدرة الإنسانية متوافرة. فالرسول يأخذ اعتراضات الناس فى الاعتبار للتخفيف أو لطلب المزيد. فعندما صرح بأن أى امرأة لها ثلاثة أولاد لها الجنة تساءلت امرأة: واثنان فوافق. ولما دعا "الله ارحم المحلقين" وطلب منه مرتين "والمقصرين" استجاب لطلب الواقع[٣٦٠].

ومن متطلبات الواقعية التدرج فى الفعل من أجل تحقيقه والتعود عليه. وقد يكون ذلك وسيلة للتربية نظرا للطبيعة العملية فى التشريع أو طريقة للإقناع من إبداع الراوى. وقد يكون الأمران معا. ويعنى التدرج أيضا درجات التفضيل إجابة على سؤال أيهما أفضل. والتدرج يعنى أيضا الخطوة خطوة من أجل التعود بداية من الأقل إلى الأكثر، ومن الأخف إلى الأثقل صعودا من الواقع إلى المثال وهو الغالب أو من الأكثر إلى الأقل ومن الأثقل إلى الأخف نزولا من المثال إلى الواقع كما هو الحال فى النسخ. والمثال المشهور على النوع الأول هو علاقة الحج بباقى أركان الإسلام من حيث الأولوية مما أثار نقاشا واسعا فى الفكر الإسلامى المعاصر فى مواجهة الاستعمار الحديث. فالإيمان ثم الجهاد ثم الحج. وأفضل الجهاد الحج يجعل الجهاد متأخرا بعد الإيمان، ويجعل أفضل الجهاد الحج وكأن مقاومة الاستعمار ليست بأفضل الجهاد. "أفضل الجهاد حج مبرور". ويكرر نفس الحديث بصياغات مختلفة تجعل أفضل العمل الإيمان ثم الحج. وتجعل الحج فى المرتبة الثانية بعد الإيمان. هناك مراتب للجهاد، الصلاة فبر الوالدين. فالجهاد فى سبيل الله فى المرتبة الثالثة فى عصر مقاومة

---

(٣٦٠) جـ٢/٥٢/١٣-١٤/٦٧-٦٨، جـ٢/٢٥، جـ٧/٢٠٠، جـ٨/١٢٢/٢٧٧، جـ٦/٧٩/٢٩، جـ٥/٤٧، جـ٥/٩، جـ٧/٢٩/١٩٥، جـ٤/٥٠، جـ٢/١٠٦/١١٦، جـ٣/٧٨، جـ٤/١٢٨، جـ٨/١٨٣، جـ٢/٩٢/ ٢١٣، جـ٦/٢.

الاستعمار. وجهاد النساء الحج وكأن النساء لم يداوين الجرحى ولم يساعدن الجند. وجعل الجهاد الأصغر جهاد العدو، والأكبر جهاد النفس، فالجهاد أولا بالنفس والمال يقلل من شأن مقاومة الاحتلال. وربما يقع الخلط فى ترتيب الراوى من غير قصد أو فى تأخيره جهاد الظالمين والمعتدين فى الداخل والخارج عن عمد. والصدقة إلى الأقرب بابا. فإن لم توجد فكل معروف صدقة. الأمر بالمعروف والإمساك عن الشر والكلمة الطيبة كلها صدقة، تدرجا من الأعلى إلى الأدنى، مما ينبغى أن يكون إلى ما هو كائن. وكذلك الكبائر تتدرج من أكبرها إلى أصغرها، من الشرك إلى قتل الولد إلى الزنا بخليلة الجار. وفى الروايات الأخرى من الشرك إلى عقوق الوالدين إلى اليمين المغموس، وفى رواية ثالثة من الشرك إلى قتل النفس إلى عقوق الوالدين إلى قول الزور. وربما قال الرسول كل ذلك. الصياغات مختلفة والقصد واحد. وقد يعبر عن التدرج بالتشبيه عن الأكمل فالأقل كمالا. فالغسل يوم الجمعة كمن قدم قربانا بدنة، وحتى الساعة الثانية بقرة، وحتى الثالثة كبشا، وحتى الرابعة دجاجة، وحتى الخامسة بيضة. والقرآن مثل الأترجة ريح طيب وطعم طيب. والمؤمن الذى لا يقرأ القرآن كالثمرة لا ريح لها وطعم حلو. والمنافق الذى يقرأ القرآن كالريحانة ريح طيب وطعم مر. والمنافق الذى لا يقرأ القرآن كالحنظلة ليس لها ريح وطعمها مر. وقد يكون التدرج بالصورة وطبقا للطلب، إذ تنجى الأمل من النار بثلاثة أولاد ثم باثنين حسب طلب امرأة لها ولدان[٣٦١]. وقد يكون التدرج صعودا إلى أعلى أو تقدما إلى الأمام بعد التعود، خطوة خطوة، فالصوم ثلاثة أيام فإن استطاع أكثر فخمسة فسبعة فتسعة فأحد عشر ثم صوم نصف الدهر وهو صوم داود. كما تتم دعوة أهل الكتاب تدريجيا إلى الصلاة. فإن أطاعوا فإلى الصدقة. وفى رواية أخرى يبدأ التدرج بالشهادة. والمسلمون ربع الجنة. فلما اعترض المسلمون أصبحوا ثلثها. ولما اعترضوا ثانية أصبحوا نصفها. وقد يكون التدرج على نفس المستوى إنما هى الأولية فقط. فأحق الناس بالصحبة الأم ثم الأم

---

(٣٦١) جـ٢/١٦٤، جـ٣/١٨٨، جـ٤/١٨/٣٩/٤١/٧١، جـ٨/٢/١٣-١٤، جـ٩/١٧، جـ٢/٣-١١٤/٤، جـ٧/١٠٠، جـ٩/١٢٤.

ثم الأم ثم الأب[٣٦٢].

وتأتى رعاية الجسد ونظافته وحسن التعالم معه من جوانب الواقعية. فليس كل الطب النبوى خيالا بل البعض منه ما يسانده فى الواقع مثل عدم الأكل متكئا صحة أم أدباً، وعدم التنفس فى الإناء ساعة الشرب، وعدم مسح الذكر باليمنى أو الاستنجاء. وهو ما يتفق مع الفطرة والطبيعة. ولا يحتاج إلى أمر ونهى. والفطرة فى خمس، الختان، والاستحداد، ونتف الإبط، وتقليم الأظافر، وقص الشارب مخالفة للمشركين الذين كانوا يقصون اللحى ويطيلون الشوارب. وكان الرسول فى الدعاء يرفع يديه فينظر الناس إلى عفرة إبطيه. ويكون السؤال الآن: كيف يتم التمايز عنهم الآن؟ وكان الرسول يصبغ لأن اليهود والنصارى لا يصبغون، والآن الصباغة فى الثقافة الشعبية عيب. واللباس دون خيلاء ضد عادات المعاصرين فى الأناقة والمباراة فى "الشياكة" حتى يصبح أحد الرؤساء "أشيك رجل فى العالم". وكان الرسول يحب الحلة الحمراء. وقد يكون ذوقا خاصا وليس سنة عامة. والغطاء إلى الكعبين، وما أسفل الكعبين فى الإزار فى النار. ولباس الحلة لاستقبال الوفود، والطامة للرسول. أما عمر فلم يلبسها بل ليكسى بها أحدا أو لبيعها. ورفض الرسول لبس الخاتم ذهبا أو فضة حتى بعد أن نقش عليه اسمه لمراسلة الملوك أسوة بعادة القوم. ورفض الصحابة خواتم من ورق ثم نقضها إتباعا للشرع العام. والجسد له احترامه فى الموت دون تمثيل، فقأ العين أو كسر السن، حيوانا كان أما إنسان مما يحرم إلقاء النابلم لحرق الأجساد. ويتضح من هذه الأحاديث ثقافة البدن وعلاقاته بالطعام والشراب والصحة والدواء، واللباس والنظافة والعلاقات مع الآخرين[٣٦٣].

وإذا كان البدن أحد مظاهر الواقعية فإن النفس أحد مواطن التقاء المثال والواقع. فالنفس إحساس داخلى بالزمان. والإنسان فى الصلاة طالما انتظر الصلاة. يتم الفعل فى الزمان، الصوم

---

(٣٦٢) جـ٨/٧٧/١٦٣، جـ٧/٤٦، جـ٥/٢٠٦، جـ٢/١٣٠، جـ٨/١٣٧-١٢٨/١٦٣، جـ٨/٢.
(٣٦٣) جـ٧/٩٣/٢٠٦-٢٠٧، جـ٧/١٩٨، جـ٨/٨١، جـ٧/١٨٢-١٨٣/١٩٧، جـ٨/٥، جـ٧/٢٠١-٢٠٢، جـ٨/٦٠، جـ٣/١٩٨، جـ٢/٨١٦.

والصلاة والزكاة والحج فى أوقات معلومة. والشهادة فى كل وقت، والطلاق والزواج والعدة والأشهر الحرم والبيوع والصدقات فى زمان. لذلك كثرت ألفاظ الزمان فى القرآن: الساعة، اليوم، الشهر، السنة، الدهر، الحين .. الخ. وهو الزمان النفسى الاجتماعى. السفر والحرب يوم الخميس والخروج آخر الشهر. وهو ما قد لا يتفق مع الاستعمال المعاصر للزمن. وقد يصبح الزمان كمّاً فأحب الأعمال أدومها. والساعة لا تحدد بزمن موضوعى بل بزمن ذاتى، أن يعيش الطفل ولا يدركه الهرم تقوم الساعة. والزمان الكونى استعمال للوقت للمنفعة العامة فى عدة الشهور. فقد استدار الزمان يوم خلق الله السموات والأرض. السنة اثنتا عشر شهرا، أربعة حرم. وتشير الروايات إلى حديث النفس وعالم النفس أو العالم الشعورى. فقد تجاوز الله لهذه الأمة عن وسوسة الصدور ما لم تعلم أو تتكلم. ومع ذلك فالقرآن والحديث مملوءان بتحليلات الشعور والأزمان النفسية لعائشة وأم موسى ومريم وإبراهيم ونوح وعيسى. فالقرآن فى الصدور والحرج أيضا فى الصدور. والرسول يحادث نفسه "قلت فيما بينى وبين نفسى". وفى أزمة نفسية نذرت عائشة ألا تكلم الزبير ثم كلمته لأنه لا يجوز الخصام أكثر من ثلاث ليال. والنفس مملوءة بالدوافع والرغبات والانفعالات التى يصفها القرآن والحديث. لم يشأ استمرار أبى بكر فى إقامة الصلاة بعد أن خرج النبى احتراماً للنبى. و"شر الناس ذو الوجهين" درءاً للمنافق. ولكل انفعال فعل: صلاة الاستسقاء خوفا من الجفاف، وصلاة الشكر خوفا من الجحود. والغيرة فى النساء، وينصرن بعضهن بعضا. هكذا فسرت أما عائشة لها الدافع على حديث الإفك "لقلما كانت امرأة قط وضيئة عند رجل يحبها ولها ضرائر إلا كثرن عليها". وصعوبة دفاع البرىء المتهم عن نفسه جعل عائشة تصبر "فصبر جميل والله المستعان". وكانت عائشة تغار من المرأة التى تهب نفسها إلى الرسول حتى قالت: "ما أرى ربك ألا يسارع فى هواك" بعد نزول آية ﴿**ترجى من تشاء منهن وتؤدى إليك من تشاء ومن ابتغيت من عزلت فلا جناح عليك**﴾. والخجل من النفس انفعال تكشف عنه قصة الثلاثة المخلفين. وطلب العفو ضد الانتقام انفعال بشرى، فكثير من

الأحاديث تصف انفعالات النفس: الغيرة، والحسد، والتنافس، والعشق مثل غيرة سعد، وغيرة الزبير، وغيرة النساء. ومن طالب بضرب عنق الإفك احتملته الحمية[٣٦٤].

وحياة الشعور حياة حرة. ويخصص البخارى كتاباً بأكمله فى صحيحه باسم "كتاب الإكراه". واحترام حرية الإنسان تنهى عن جر إنسان إنساناً آخر من أنفه كصورة مجازية عن الحرية، ويعنى الحديث "الولاء لمن اعتق" أن الدين للحرية ولمن أعطى صك التحرر. وللعبد المملوك الصالح أجران. ولولا الجهاد فى سبيل الله والحج وبر الأم لأحب الرسول أن يموت مملوكا تضامنا مع العبيد. والحرية تجعل الفعل على التخيير. الغسل ثلاثا أو خمسا بل والدفن مواراة فى التراب أو حرقا ثم نثر الرماد فى اليم خشية من الله كصورة فنية على التقوى. والمندوب والمكروه فعلان شرعيان على التخيير كما قال الرسول "إلا أن تطوع". والتخيير بين أفعال كلها حسنة مثل الصوم والصلاة والجهاد والعتق ودعوة الناس[٣٦٥].

وصورة المرأة فى الحديث صورة فريدة ومتميزة على المستوى العام أو على المستوى الخاص فى حياة الرسول. فهى المرأة للرجل والمرأة لنفسها والأم والأخت وفى حياة الرسول والحبيبة. ولا حرج فى الحديث كما هو فى القرآن فى تناول موضوع الجنس فى صورة جنسية بلاغية أدبية. فهو موضوع شرعى مثل باقى الموضوعات الشرعية حتى ولو كانت الألفاظ قديمة مثل الهدبة والهنة، ومازال الحديث فيها مفهوما مثل العسيلة والترجيل والتفخيذ. فقد تزوجت امرأة مرة ثانية وتريد العودة إلى الأول لأن الثانى "لم يكن معه إلا مثل الهُدبة، ولم يقرب منها إلا هَنّة واحدة لم يصل منها إلى شىء"[٣٦٦].

والمرأة متعة جنسية للرجل. يحتاجها ولا يستغنى عنها. فبعد أن حلف الرسول أنه لن يقرب نساءه إلا بعد شهر نزل إليهن

---

(٣٦٤) جـ١/٢١٧/٢٠١، جـ٤/٥٩، جـ٨/١٢٢/١٣٣، جـ٦/٨٣، جـ٢/١٩٠، جـ٦/١٤٦، جـ٨/٢٥، جـ٤/٢٣٩، جـ٩/٨٩، جـ٧/١٢٩، جـ٦/١٢٩، جـ٦/٢-٩/١٣١/١٤٧/١٣٠-١٣٢، جـ٧/٤٥-٤٦.

(٣٦٥) جـ٩/٢٤-٥٨، جـ٨/١٧٨/١٩٣، جـ١/١٩٦، جـ٣/٣١/١٨٨-١٨٩، جـ١/١٨.

(٣٦٦) جـ٧/٥٦.

بعد تسعة وعشرين يوما وليس ثلاثين كما ذكرته عائشة لأن الشهر العربى كذلك. وكان الرجل يبنى بامرأته قبل المعركة. فالحب قبل الموت أحيانا. واقترح البعض الاختصار فى الحرب لغيبة النساء. ويصل إلى حد الحاجة إلى المرأة بعد ترجيل الحائض كما كان يفعل الرسول حين يضع رأسه على عائشة وهى حائض دون أى اعتبار حسى آخر[٣٦٧]. وقد بنى رجل على أهله فى رمضان وليس لديه رقبة ليعتقها ولا يستطيع صوم شهرين ولا إطعام ستين مسكينا. فأعطاه الرسول ما يتصدق به فتصدق به على أهله لأنهم أكثر احتياجا. فضحك الرسول وكان متسامحا. وطلب أحدهم الزواج ممن عرضت نفسها على الرسول واتضح أنه غير راغب فيها ولم يكن لديه مهر أو خاتم من حديد، فازاره صغير ولا يكفى اثنين. وكان مهره ما معه من القرآن. ويتساوى فى الحاجة إلى النكاح كل الناس. الغنى والفقير، بصرف النظر عن طبقته. ففقير المسلمين ينكح ويشفع ويستمتع فهو ملء الأرض[٣٦٨].

وبالرغم من أن المرأة متعة جنسية للرجل فإن الرجل أيضا متعة جنسية لها. وكما أن للرجل حق المتعة فإن للمرأة أيضا حق المتعة. كانت المرأة تعرض نفسها على الرسول وتخطو أمامه ليرى قوامها ويرى محاسنها حتى نزلت آية ﴿**ترجى من تشاء منهن**﴾ مما دفع عائشة إلى الغيرة وقولها معاتبة "ما أرى ربك إلا يسارع فى هواك". وتوقف الرسول عن قبول عروض النساء بعد أن عرضت أم سلمة ابنتها عليه وكانت ابنة أخيه فى الرضاعة ولا يتزوج إلا برضاها. وقد خير القرآن زوجات الرسول رغبة أو إحراجا. الأيم تستأمر، والبكر تستأذن. وصمت البكر رضاها حياء. وقد سمح الرسول لامرأة بأن تتزوج وهى حبلى بعد أن أبت "انكحى" بعد الوضع أو السقط. فالزواج حق المرأة. ومن حقها إذا ما طلقها زوجها ثلاث مرات وزهد فيها ألا تعود إليه إلا بعد أن تتزوج آخر. ليس شفاها كما هو الحال فى عادة المحلل بل فعلاً حتى يذوق بالطلاق ثانية أو أن تستمتع بالثانى، فالجديد مرغوب فيه أكثر من القديم. وقد يتعلم الأول بعد ذلك ألا يرمى يمين الطلاق ويتسرع فيه

---

(٣٦٧) جـ٤١/٧، جـ١٧٢/٥، جـ٦٦/٦، جـ٢٧/٢١١/٧.
(٣٦٨) جـ١٨٠/٤٧/٨، جـ١٠/٢٦/٢٢/١٧/٧.

أكثر من مرة. ومن حق المرأة حياتها الخاصة. فإذا تأخر الزوج فلا يطرق بيته ليلا لئلا يزعجها. ولا يعاشرها إلا برضاها. فقد دخل الرسول على ابنة الجون فاستعاذت بالله منه فألحقها بأهلها لأنها اعتاذت بعظيم. ربما خافت السيد وهى السبية. ولا يجوز طلاق المجنون والسكران والمستكره. وقد أراد الرسول التشفع لدى امرأة أن تعود إلى زوجها لأنه يحبها ولكنها لا تحبه دون أن يأمرها فرفضت لأن الرسول لا يستطيع أن يأمر فيما لا يملك. والمرأة ليست سلعة. لذلك نهى الرسول عن الشغار وهو تبادل الأولياء النساء واحدة بواحدة. ولا تُجلد المرأة ولا تضرب ثم يجامعها الرجل آخر النهار. فالحب يقتضى حسن المعاملة. وهى الأم يلحق الولد بها، "حنان الأم رحمة وضعها الله فيها". وهى الأخت، فلا تطلق الأخت أختها لتتزوج زوجها[٣٦٩].

والمرأة لها مكانة مركزية فى حياة الرسول بين التسامح والتشدد. بل إن القرآن كان مع التسامح معهن. فعندما شرب الرسول عسلا وفاحت رائحته وكان قد أسر بذلك إلى عائشة وحفصة فأذاعا السر وغضب الرسول فنزلت آية ﴿**يا أيها النبى لما تحرم ما أحل الله لك**﴾. واليقظة فى الصلاة أثناء الليل تساعد على اليقظة فى الجنس. وكان يحتبس عند حفظة أكثر مما كان يحتبس عند باقى نسائه باستثناء عائشة. وهما ابنتا صاحبيه عمر وأبى بكر. وقد جعل ذلك حفصة وعائشة فى حزب واحد ضد باقى نسائه بما فيهن زينب بنت جحش. وقد تزوج النبى ميمونة وهو محرم وبنى بها. تزوجها فى عمرة القضاء. وما لمست يد الرسول امرأة قط إلا كان يملكها[٣٧٠]. وكانت لعائشة الأولوية المطلقة على باقى نسائه، فهى مركز المركز. وصورة عائشة فى الحديث هى صورة الأنثى والحبيبة والزوجة والطفلة والابنة والعالمة والسياسية. تحفظ القرآن وتحسن استعماله كما استعملت الآية على لسان يوسف انتظارا لتبرئتها ﴿**فصبر جميل والله المستعان**﴾. وقد رآها الرسول قبل أن يتزوجها مرتين، الأولى

---

(٣٦٩) جـ٧/٢٠٢، جـ٧/١٦/٨٧/٢٣، جـ٩/٣٢، جـ٧/٥٥/٧٣/١٨٤، جـ٨/٢٨، جـ٧/٥٠/٥٣، جـ٧/٥٨، جـ٧/٤٢/١٥/٤٢/٧٣، جـ٨/١٦٧/١٥٣، جـ٩/١٤٧.
(٣٧٠) جـ٨/١٧٦، جـ٧/٢١٠/٤٤، جـ٧/١٦، جـ٥/١٨١، جـ٩/٩٩.

يحملها الملك فى سرقة من حرير فلما أمر الرسول بكشفها كانت عائشة فقبلها إن كانت من الله. والثانية فى نفس الملابسات. وكانت تفخر على ضررها بأن الله زوجها فى السماء فى حين أن أهليهن جوزوهن فى الأرض. وهو معروف فى تجارب الحب عندما يشعر الحب أنه رأى حبيبته منذ قديم الأزل. وكان يقسم ليلته على نسائه إلا عائشة. كان يدور عليهن فى ليلة واحدة وتحته تسع نسوة. وقد تكون مبالغة لأنه عمليا يصعب ذلك. إذا كان يبدأ بعد العصر. فإذا استمر بعد المغرب، وبعد العشاء وفى منتصف الليل، وقبل الفجر فإن ذلك لا يكفى. وربما كان يجلس دون معاشرة للأنس. وفى رأى الطب أن ذلك مضر كيماويا. وعند العامة أن هذه صورة بلاغية مستقاة من البيئة الصحراوية. الديك مع الدجاج، والجدى مع الماعز. وربما أيد الصور المبالغة هذه ما قيل من أن الرسول قد أوتى قوة أربعين رجلا. وفى مرضه الأخير كان يريد أن يقضى آخر ليلة له عند عائشة. وكان يسأل باستمرار "أين أنا غدا؟". وانتقل إلى الرفيق الأعلى وهو عند عائشة. وقد جمع الله بين ريقه وريق عائشة فى موته. وكانت عائشة على علم بميزتها على سائر نساء الرسول. فقد كانت هى البكر الوحيدة، وكانت باقى نسائه ثيبات. وكانت تشبه نفسها بالشجر الذى لم يرتع فيه البعير من قبل. وهو أحلى من المستخدم. ويوافقها الرسول. والرسول يفضل البكر على الثيب له ولأمته. يقيم الرجل عند البكر أسبوعا وعند الثيب ثلاثا، وينصح بالجارية البكر "تلاعبها وتلاعبك" بعد أن تزوج رجل ثيبا كى ترعى أخوته الصغار. وقد أعجب الرسول حسنها. وقد رخص الرسول بعمرة بعد أن اعترضت "أتنطلقون بحجة وعمرة وانطلق بحجة؟"[٣٧١]. لم تلد عائشة. ولو كان لها ولد لكانت مشكلة سياسية فى الصراع على السلطة بعد وفاة الرسول. ويظل السؤال: هل عدم نكاحه أزواجه من بعده قسوة عليهن خاصة عائشة أم احترام لذكرى الرسول أم رضا منهن؟

([٣٧١]) جـ٦/١٣٦، جـ٩/٤٦-٤٧، جـ٧/٤/٤٤/٩٨/١٠٠، جـ٦/١٦/١١٥، جـ٧/٦، جـ٥/١٢٣، جـ٧/٥٠-٥١/٤٣، جـ٤/٦٣، جـ٣/٨١، جـ٦/١١٥، جـ٧/٤٤، جـ٩/٣-١١، جـ٦/١٤٨.

وأخيـرا يبـدو أن جـوهر الإسـلام كمـا يبـدو مـن الحـديث هـو الأخـلاق، وأن الأخـلاق أسـاس الـدين "إن مـن خيـاركم أحـسنكم أخلاقا". بعض الأحاديث تشير إلى عادات وأعـراف وتقاليـد. والـبعض الآخر يكـشف عـن فطـرة ثابتـة وحقـائق عامـة عنـد كـل الـشعوب. وهى أخلاق تقوم على احترام الحياة، وأن الحياة قيمـة فـى ذاتهـا. ومن ثـم تحـريم القتـل وإراقـة الـدماء. فـأول مـا يقـضى بـين النـاس بالدماء. بـل إن التـدريب عـل القتـال لا يكـون بالـسلاح الحـى خطـر الموت. ومن ثم حرم الانتحار لعدم الصبر على الآلام حتـى ولـو كـان من المجاهدين فى سبيل الله. والقاتل والمقتول كلاهما فى النـار. والنفس بالنفس. كذلك حرم قتـل النـساء والأطفـال والـشيوخ وكـل من لم يحمل السلاح. وقد حـاول يهـودى حمايـة المـرأة مـن القتـل رجما إحساسـا منه بالحياة. ويحرم قتل كل من قـال "لا إلـه إلا الله" حتى لو قالها تعوذا. فلم يشق على أحد على قلـوب النـاس. وتبـرأ الرسول مما فعل خالـد. ولـم يعاقـب الرسـول المـشرك الـذى أخـذ سـيفه وهـو نـائم وهـو يـسأل: مـن يمنعـك منـى؟ والعـزل لا يمنـع الكائن الحى من أن يولد. والحياة قيمة فى حـد ذاتهـا بـصرف النظـر عـن الـدين والإيمـان. فقـد صـلى الرسـول علـى المنـافقين وأول الاستغفار سبعين مرة بأنه سيـستغفر أكثـر حتـى بعـد نـزول الـوحى ﴿**ولا تصل على أحد مـات مـنهم أبـداً**﴾. وكـان يـصلى علـى جنـازة يهـودى. والحيـاة والوجـود شـىء واحـد. فقـد قبـل الرسـول إبـراهيم وشـمه قبل أن يواريه التراب ويعلن حزنه على فراقه[٣٧٢].

وتظهـر الأخـلاق فـى حيـاة الفـرد والجماعـة بدايـة بالـسكينة الداخلية والاطمئنان فى الصلاة دون أن تتحول إلى شـعائر أو مجـرد حركات سريعة لأداء الواجـب أو التظـاهر. وكـذلك عـدم رفـع الـصوت أثنـاء الـصلاة منعـا للمزايـدة، وأفـضلية الـصلاة فـى البيـت منعـا للمشاهدة والإعلان. وهـى أخـلاق البـراءة، أخـلاق الطفولـة. وكـان الأطفال أحـب النـاس إلـى الرسـول. ويظهـر الـصبر باعتبـاره فـضيلة أولـى صـبر الأمـل وابنهـا يجـود بنفـسـه احتـسابا للأجـل عنـد الله. "اتقى الله واصبرى"، قالها الرسول لمن كانت تبكى على القبر. ثـم

(٣٧٢) جـ٨/٧٦، جـ٤/٢٣٠، جـ٨/١٣٨، جـ٩/٦٢، جـ٨/١٥٤، جـ٤/٢٥١/٧٤، جـ٥/١٤٧/١٨٣، جـ٧/٤٣، جـ٥/٩٧/١٠٧-١٠٨/١١٣، جـ٩/٩٢/٨١، جـ٨/٣٠/٣٤.

تأتى قيمة الصدق الذى يؤدى إلى البر فالجنة فى مقابل الكذب الذى يؤدى إلى الفجور فالنار. وبتكرار الكذب يتحول إلى عادة فيكتب عند الله كذابا. واحترام الطبيعة ورفض الفاقد اعتراف بالنعم. فالشىء للاستعمال الإنسانى. والإنسان يعيش فى عالم من المعانى. فقد منع الرسول الشرب من بئر تبوك، وإراقة الدماء، وطرح العجين فيه[٣٧٣].

ثم تتحول الأخلاق الفردية تدريجيا إلى أخلاق اجتماعية. بدأ بتحريم الشرك، وعقوق الوالدين، وشهادة الزور. وكلها تتعلق بالآخر كقيمة، الآخر المطلق أو الآخر الفردى. فالبر بالوالدين يعادل التوحيد بالله. والجهاد فيهما لا يقل عن الجهاد فى سبيل الله. وتتعدد الحكايات للتعبير عن هذه القيمة فى صورة شيخين كبيرين. ويتم التركيز على عدم عقوق الأمهات، ومنع وهات، ووأد البنات، وهى صلة الرحم. والحنان الطبيعى فى البشر خاصة فى الأم. وحنان الأم بولدها مثل حنان الله لعباده. لا فرق فى ذلك بين الإنسان والحيوان والله. وتركز صياغة على قول الزور وتكررها ثلاث مرات وكأن الموضوع تجربة حية عند الرسول. وقد أعطى عمر كسوة فأرسلها إلى أخيه المشرك بمكة. فجوهر العلاقة الاجتماعية القرابة وليس الدين[٣٧٤].

وقد تعنى الأخلاق الأدب بالمعنى الواسع، الأدب مع النفس ومع الآخرين. وقد خصص البخارى فى صحيحه عدة كتب من هذا النوع مثل "كتاب الاستئذان" و"كتاب الأدب" بمعنى الآداب الاجتماعية. والاستئذان من أجل غض البصر. وهو سياق نزول آية الحجاب. هتك العرض معاشرة بلا استئذان كما هو الحال فى رواية من استحلفته ألا يفض الخاتم إلا بحقه[٣٧٥]. ومن وسائل الترابط الاجتماعى والتعارف تشميت العاطس. فالتثاؤب مرذول وتشميت العاطس مقبول. فالأول يدل على الكسل والثانى يدل على اليقظة. وكلاهما فعلان للجسم. وكذلك الإفساح فى المجالس وعدم تصدرها. ومن طلب الشرب يكون فى آخر الشاربين. وقد

---

(٣٧٣) جـ٨/٦٩/١٦٩/١٦٤/١٥٣، جـ٤/١٨١.
(٣٧٤) جـ٨/٣-٤/٧/٩/١١/٧٦، جـ٣/٢١٢، جـ٨/١١، جـ٣/١٤٤.
(٣٧٥) جـ٨/٦٢-٨٢، جـ٨/٢-٦٢/٦٦، جـ٨/٣-٤، جـ٨/٦١/٧٥/٢١.

أخذ الرسول رأى الأطفال فى إعطاء الشيوخ الشرب قبلهم. ولقد وصى الرسول بالجار وكأنه سيورثه. وشرار الناس يوم القيامة من تركه الناس اتقاء شره. وهو قول الرسول "بئس أخو العشيرة" أو "بئس ابن العشيرة". وكان الرسول يدلل أصحابه وأزواجه تحببا إليهم واستئناسا بهم مثل: يا أبا هر، يا عائش. ويناديهم بالكنية مثل "يا أبا تراب، يا أنجش، يا أبا عمير"(٣٧٦).

ومن وسائل الترابط الاجتماعى الطعام المشترك وإقرار السلام على من يعرف ومن لا يعرف، وعدم السماح بالهجرة للأخ أكثر من ثلاث ليال، وخيرهم من يبدأ بالسلام. وطعام الاثنين كاف لثلاثة، والثلاثة لأربعة. وكان الرسول يدعو أربعة فيأتى خمسة. وما يسرى على الطعام يسرى على اللباس. فقد طلب أعرابى رداء الرسول فأعطاه فاحتفظ بها لكفنه حتى يعيش فيها إلى الأبد. والمكثرون المقلون كما قال المسيح الآخرون هم الأولون طبقا للتعبيرات السامية. وكان اليهود يقولون للرسول "السام عليكم" ويرد "وعليكم"، حفاظا على السلام، وردا للإهانة بالإهانة. والهدف إخراج الأنا إلى الآخر. فقد حذر الرسول من قول: "أنا، أنا"، ومن عدم النجوى بين اثنين وهم ثلاثة. وهذا لا يمنع من التوحد والفردية "كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل"(٣٧٧). ويرتبط الناس فما بينهم بالعروة الوثقى. وهو لفظ قرآنى. ثم استعمل ذلك سياسيا بضرورة لزوم الجماعة والصبر على ما يكرهه الإنسان من الأمير. "من خرج على السلطان مات ميتة الجاهلية"، مما جعل الشيعة يروون "من مات ولم يعرف أمام زمانه مات ميتة الجاهلية"، واحدة بواحدة. السلطة تحرم الخروج عليها بالسلاح "من حمل علينا السلاح فليس منا"، "من فارق الجماعة مات ميتة الجاهلية". والمعارضة تعصى السلطة. السلطة تطلب الطاعة المطلقة للأمير بصرف النظر عن الأمير بل الطاعة فى حد ذاتها "السمع والطاعة وإن استعمل عبد حبشى كان رأسه زبيبة". وتجعل طاعة الأمير من طاعة الله "من أطاعنى فقد أطاع الله، ومن عصانى فقد عصى الله. ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى، ومن عصى

(٣٧٦) جـ٨/١٠٤-١٠٥/١١/١٢/١٥-١٦، جـ٨/٥٥.
(٣٧٧) جـ٨/٦٥، جـ٧/٩٢/١٠١/٨٩، جـ٨/١١٦/٧١/٦٨/٧٩/١١٠.

أميرى فقد عصانى". ويصل الأمر إلى إباحة قتل المارق من الدين تارك الجماعة أى الخارج على السلطان وكأن الخروج على السلطان خروج على الدين. وقليل من الأحاديث تجعل لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق مثل "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" أو "لا طاعة فى معصية، إنما الطاعة فى معروف"[٣٧٨].

والأمة وحدة سياسية واقتصادية وقانونية بالإضافة إلى كونها كيانا اجتماعيا أخلاقيا. والنبى قائد الأمة مثل راعى الأغنام وهو تشبيه الرسول. والإمام فى الأمة هو المسئول عن الجماعة كالرجل فى الأسرة، والمرأة فى البيت. والرسول أولى بالمؤمنين من أنفسهم. فمن توفى من المؤمنين وترك دينا فعلى الرسول قضاؤه. ومن ترك مالا فلورثته. الأمة تقضى الدين، والمال يرثه الأهل. فالإمارة مسؤولية. لذلك لا تطلب، "لا نول من سأله ولا من حرص عليه". وبطانتها مفسدة. فكل نبى له بطانتان. الأولى تأمره بالمعروف، والثانية تأمره بالشر. لا يجوز مدح الأمير. ولا يجوز للأمير تقبل الهدايا لأنها للمنصب وليست للشخص[٣٧٩]. مهمة الإمام تحقيق العدل. والقاضى لا يتأثر ببلاغة الخصم. وإذا حكم ظلما فكأنما مقتطع للظالم قطعة من نار. وتتصدر آية الميراث "كتاب الفرائض". وهى آية مركزة للغاية، كمية تشريعية دون تعليل إلا مقياس المصلحة والضرر. كلها احتمالات قد توجد فى الواقع وقد لا توجد. لذلك كثر تكرار حرف الشرط منها "إن". وتقوم على نظام القرابة العربى القديم، وهو متشعب ومختلف عليه بين القبائل. وهى وصية وليست أمرا. وتعطى الأولوية للوصية والدين قبل الميراث أى على إرادة الموروث الحرة وعلى حق الآخرين فى ماله. وقد اختلف المفسرون والفقهاء على نسب التوزيع: النصف فالثلث فالثلثان فالربع فالسدس فالثمن أم النصف فالربع فالسدس فالثمن فالثلثان، صعودا أم هبوطا. وليس للأنبياء ميراث

---

(٣٧٨) جـ٩/٤٦-٤٧/٥٩/٦٥/٦٢/٧٧-٧٨، جـ٩/١٠٩.

(٣٧٩) جـ٤/١٩١، جـ٧/٤١/٨٦-٨٧/١٨٧، جـ٣/١٢٨، جـ٨/١٨٤، جـ٩/٨٠/٩٥، جـ٣/٢٣١، جـ٨/١٦٢، جـ٩/٣٦.

لأنهم نموذج ميراث النبوة وليس الأشياء، الحكمة وليس المال. الأثر بالفعال وليس بالثروة. وبها ممارسات متعددة فى الروايات. وقد تأثرت فاطمة من أبى بكر وعمر والصحابة لحرمانها من إرث فدك لعدم الوضوح والاختلاف عليه. والوحى يتدخل ليجيب أحيانا على ما غمض ﴿**يستفتوك قل الله يفتيكم فى الكلالة**﴾[٣٨٠].

والأمة هى أمة الفقراء والمستضعفين وليست أمة الأغنياء والمستكبرين. فأهل الجنة المستضعفون وأهل النار المستكبرون. وأكثر أهل الجنة من الفقراء. والأخسرون هم الأكثر أموالا. والمال للاستعمال. ولو كان للرسول مثل جبل أحد ذهب لأنفقه فى ثلاث ليال. والنذر لا يرد منه شىء ولكن يستخرج من البخيل لتعويده على الإنفاق. وقد وقع رجل مغشيا عليه ليس من الجنون بل من الجوع. ولبس الحرير وشرب الخمر وسماع المعازف وفى نفس الوقت نهر الفقراء يؤدى إلى المسخ قردة يوم القيامة. والنهى عن لبس الحرير والديباج والشرب فى آنية من الذهب والفضة من أعمال الآخرة. ولا ينبغى لبس الفاخر للمتقين. وقد نزع الرسول خاتما من فضة فى إصبعه نقش "محمد رسول الله" لتبادل الرسائل مع الملوك ثم نزعه. ولم يأكل على خوان حتى مات. والعامل يعطى حقه بل ويضاعف إذا ما راعاه صاحبه واستثمره. فالكل لصاحبه الأول[٣٨١]. ولا هجرة بعد الفتح بل المقاومة والصمود. وقد كان القدماء ينشرون نصفين لصمودهم. وبهذا ترث الأمة فارس والروم[٣٨٢].



---

(٣٨٠) جـ٩/٣٢/٨٦/٩٠، جـ٨/٨٤/١٨٨-١٩٠.

(٣٨١) جـ٨/١٦٧، جـ٧/٤٠، جـ٨/١١٩/١٦٢/١١٨/١٥٥، جـ٧/١٣٨/١٤٦/١٤٧، جـ٩/١٠٣، جـ٨/١١٨، جـ٧/١٨٦/١٩٣، جـ٨/٣-٤، جـ٣/١٢٨.

(٣٨٢) جـ٥/٧٢، جـ٩/٢٦، جـ٨/١٧٣، جـ٩/١١١.

(هذا البحث تحية إلى أ. د. نصر حامد أبو زيد فى غربته المؤقتة، وكان سيلقى فى مدينة قيصرى فى تركيا فى حضوره لولا إلغاء محافظ المدينة الندوة خوفا من الاتجاهات المحافظة التى تظاهرت ضدها وضد الحاضرين من المجددين).

الفصل الثالث

علـوم الفقه والأصول (القديم)

- الجهاد فى التراث الإسلامى.
- مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعى.
- فقــه النســــاء.
- مقاصد الشريعة وأهداف الأمة.
- هل الشورى والبيعة هما الديموقراطية والعقد الاجتماعى؟

الجهـاد فـى التراث الإسلامـى

١- الجهاد من أركان الإسلام.

فـى هـذا الوقـت العـصيب الـذى يـتم فيـه التـضحية بـشعب فلـسطين علـى مذبحـة الكيـان الـصهيونى وشـهادة العـرب والمسلمين جميعاً، فـى الوقت الـذى يقـف فيـه شـعب فلـسطين بمفرده، يـدافع عـن كيانـه ووجـوده وأرضـه ومـستقبله، فـى الوقـت الذى تتصدى فيه المقاومة الفلسطينية للعدوان الصهيونى لتـصفية القضية الفلسطينية، نـصفها فـى ١٩٤٨ ونـصفها الآخـر عـام ٢٠٠٢، يـصدر العـرب البيانـات ويـصوغون المبـادرات، ويطلقـون الـشعارات، ويعقدون الاجتماعات، وتتكـرر مأسـاة حـصار بيـروت فـى ١٩٨٢ فـى حـصار مـدن الـضفة الغربيـة. وفـى كلتـا الحـالتين وقفـت الأنظمـة العربية تستنكر وتشجب وتدين والدماء تـسيل، والجرحـى يموتـون، والـشهداء يتـساقطون، والبيـوت تـدمر، والكـل يـستنجد بـالغير لا بنفـسه، والكـل يستـصرخ الآخـرين، الـضمير العـالمى، والأمـم المتحـدة، وروسـيا، والاتحـاد الأوروبـى. بـل إن الكـل يتوسـل إلـى الجلاد كى يرحم الضحية.

وماذا يفعل المفكر العربى إلا أن يستصرخ أيضاً، يشحذ الهمة، ويـشارك انتفاضـة الـشارع العربـى بالكتابـة، ويستنـصر تـراث الأمـة وتاريخهـا وثقافتهـا لعلـه يجـد فـى الجهـاد والـشهادة مـا يقـوى بـه المناضلين فى فلسطين، يواسـى الجرحى، ويعزى بالحياة الأبديـة، وبالخلاص القريب. وهـو هـروب إلـى الماضـى، وعجـز عـن مواجهـة الحاضر. فمـازال الـشهيد هـو بارقـة الأمـل الباقيـة بـالرغم مـن آلام

(*) وجهات نظر، القاهرة، مايو ٢٠٠٢.

الفراق وعذاب الضمير. فى هذا الإطار وفى هذا الوضع النفسى تتم كتابة الجهاد فى التراث الإسلامى، لبيان أنه ركن من أركان الإسلام أولاً، وتحليل معانى الجهاد فى القرآن الكريم ثانياً، وفى السنة النبوية ثالثاً، وفى التراث الفقهى رابعاً، وعند المصلحين المحدثين خامساً، لعل فى ذلك بعض العزاء للنفس وللآخرين.

الجهاد ركن من أركان الإسلام. وهو عند بعض الفقهاء الركن السادس. وعند آخرين الركن الأول لأن الأركان الخمسة الأولى تقوم عليه. فالشهادة فعلان من أفعال الشعور، "لا إله" ثم "إلا الله". الأول للرفض والنفى، نفى الآلهة المزيفة للعصر، الثروة والجاه والشهرة والجنس والترف ومباهج الحياة. والثانى قبول ورضا بأن يتساوى جميع البشر أمام إله واحد، لا ظالم ولا مظلوم، ولا قوى، ولا ضعيف، ولا غنى ولا فقير، بل الكل متساوون بفعل الخلق. وهى شهادة أى رؤية وإعلان بالقول والعمل، بالفكر والوجدان. فالساكت عن الحق شيطان أخرس، ﴿**ومن يكتم الشهادة فإنه آثم قلبه**﴾. وهى شهادة حق وليست شهادة زور. هى التزام بقضايا العصر وقبول للتحديات، والعمل فى سبيل تقدمه ورفعته.

والصلاة جهاد فى الزمان، وحفاظ على الوقت، وقيام وقعود بالبدن، وحياة الفضيلة، وحب الخير للناس، وإيمان عامر بالقلب، وفعل يحقق مصالح الناس، وعمل فردى وجماعى، وتضامن اجتماعى. فالصلاة أحد أنواع الجهاد، جهاد النفس، ومقاومة الكسل والدعة والخمول، والحرص على الوعى اليقظ، واستبعاد الوعى الخامل.

والزكاة جهاد بالمال، وتزكية وتطهير للنفس بالبذل والعطاء، وحق الآخر فى مال النفس، ورفض الاكتناز، والعمل على سيولة رأس المال حتى لا يدور فى يد حفنة من الأشخاص. هو استثمار جماعى لقضاء حاجات الآخرين، وإيجاد فرص عمل للعاطلين ﴿**والذين فى أموالهم حق**

معلوم، للسائل والمحروم﴾.

والصيام جهاد للنفس، وتقوية للإرادة، وسيطرة على الرغبات والانفعالات والأهواء. هو إحساس بفقر الفقراء، وجوع الجوعى، وحاجة المحتاجين، **﴿ويؤثرون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً﴾**. الصيام صلة بالله كما أن الجهاد عود إليه.

والحج جهاد سنوى للعمل الجماعى، والتذكير بمصالح الأمة، والاجتماع العلنى لكل الناس فى مساواة تامة أمام الحق ولإعلان البراءة من الباطل، وتحديد من هم أعداء الأمة ومن هم أصدقاءها؟ أين معاركها وما إمكانياتها؟ إلى أى مدى وصل إحساس المسلمين بالأمانة والخلافة فى الأرض وتعميرها؟ الحج سفر وجهد ومشقة، وسعى وطواف كما أن الجهاد سفر للأعداء، ومقاومة للعدوان، وسعى وطواف فى ساحة القتال. لذلك لا يساوى أى ركن من أركان الإسلام حتى ولو كان الحج ركن الجهاد **﴿أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد فى سبيل الله﴾**.

فالجهاد هو كل شىء فى الإسلام، له أشكال عديدة. يقوم على شحذ الطاقة، وبذل الوسع، وإفراغ الجهد. وهو المعنى الاشتقاقى للفظ "جهد" قبل أن يتحول إلى "جاهد" أى "قاوم"، و"اجتهد" أى بذل الجهد فى الفهم والمعرفة. فالاجتهاد مصدر رابع للتشريع بعد الكتاب والسنة والإجماع وكما كتب السيوطى "الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد فى كل عصر فرض".

ونظراً لأهمية "الجهاد فى سبيل الله" فى حياة المسلمين المعاصرين بعد أن أطبق عليهم الاستعمار أثناء ضعف دولة الخلافة ثم هزيمتها فى الحرب العالمية الأولى قبل القضاء عليها كلية فى ١٩٢٦ بعد الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ بدأ المصلحون يؤكدون دور الجهاد فى سبيل الله ضد محاولات العصور المتأخرة فى النيل من أهميته واستبعاده. فقد انتهى عصر الفتوحات، ولم يبق إلا جهاد النفس كما يفعل الصوفية. وتم الترويج للحديث الذى

يشكك فى روايته معظم المصلحين. "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر". وكتب كل من أبى الأعلى المودودى وحسن البنا وسيد قطب رسالة فى "الجهاد فى سبيل الله" لتصحيح الصورة، ورد الاعتبار للجهاد ضد الاستعمار والاحتلال والصهيونية باعتبارها استعماراً استيطانياً [٣٨٣].

ويرتبط بمفهوم الجهاد مفهوم الشهادة، ومفهوم الحياة. فالجهاد بداية والشهادة نهاية. والشهادة تبدأ بالوعى بالعصر وبالزمن أى الوعى بالحق[٣٨٤]. فالله يشهد وهو خير الشاهدين، والإنسان يشهد، والحواس تشهد. الشهادة تعنى النطق بالحق، والمعاصرة والإعلان دون الكتمان، والشهادة على النفس دون شهادة الزور. والشهادة تدوين للتاريخ، وسجل للحوادث، وحفظ للحقوق فى العقود. واللفظ فى القرآن اسم أكثر منه فعلاً، شاهد وشهيد وشاهدون وشهود وأشهاد وشهداء وشهادة ومشهد ومشهود، مما يدل على أن فعل الشهادة من فعل الشاهد والشهيد. الله شاهد، والرسول شاهد، والملائكة شهود، والمؤمنون شهداء.

والشهيد والشاهد من نفس الفعل. الشهيد يشمل بالفعل، والشاهد يشهد بالقول. وكلاهما إعلان. الشهيد إعلان عملى والشاهد إعلان نظرى. والشهداء مع النبيين والصديقين، ﴿**فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين**﴾. فالأنبياء والشهداء يعرفون الحق النظرى والعملى، ﴿**وجىء بالنبيين والشهداء وقضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون**﴾. وكما أن الأنبياء والصالحين فى فوز ونجاة كذلك الشهداء، ﴿**والشهداء عند ربهم لهم أجرهم ونورهم**﴾.

ولفظ الحياة فى القرآن اسم أكثر منه فعلاً أى أن الحياة قيمة مستقلة عن أفعالها. هى حياة الأرض والنبات والماء والزرع. فالله

---

(٣٨٣) أبو الأعلى المورودى، حسن البنا، سيد قطب، الجهاد فى سبيل الله، دار الجهاد، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٧.

(٣٨٤) ورد لفظ الشهادة فى القرآن ١٤٠ مرة غالبيتها بمعنى شهادة الحق. فعل (٥٣)، اسم (٨٧).

أنزل من السماء ماء أحيا به الأرض بعد موتها. والله هو الذى يحيى الإنسان بعد أن يميته. والإيمان هو الذى يحيى الإنسان ويوقظه من الغفلة، ويجعله يؤثر الحياة الآخرة على الحياة الدنيا. والله هو الحى القيوم. فالحياة صفة لله، وصفة للإنسان على حد سواء. الله يحيا والإنسان يحيا.

والحى هو الذى يقاتل فى سبيل الله، ويشترى حياة الآخرة بحياة الدنيا، ﴿**فليقاتل فى سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة**﴾. والشهيد حى لا يموت، آثر الحياة الأبدية على الحياة الظاهرة، ﴿**ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء ولكن لا تشعرون**﴾. إنما هو ألم الفراق بالرغم من الفرح بالشهادة، وحزن الدم بالرغم من فرح العرس، ﴿**ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله**﴾. وآخرون أحياء فى الظاهر، موتى فى الباطن لأنهم رضوا بالحياة الدنيا ومتاع الغرور. استسلموا لقوى الطغيان بالرغم من الاستنصار فى الله وفى الدين وفى الوطن وفى الأخوة وفى العروبة، وآثروا الحكم على الشرف، والسلطة على الكرامة، والدنيا على الآخرة. هم ﴿**أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون**﴾[٣٨٥].

٢- الجهاد فى القرآن الكريم.

والجهاد لفظاً هو بذل الوسع والجهد واستنفاذ الطاقة من أجل تحقيق غاية بصرف النظر عن طبيعة هذا الغاية للحق أم للباطل. فقد يجاهد الآباء الأبناء دفعاً لهم نحو الشرك، ﴿**وإن جاهداك للشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما**﴾. وهى الحالة الوحيدة التى يجوز للأبناء فيها عصيان الآباء. والجهاد جزء من طبيعة الإنسان. فالإنسان طاقة وحركة ونشاط وفاعلية، دافع حيوى أو طاقة روحية كما يقول برجسون، تيار متدفق وإلا تحول إلى بركة آسنة، ركدت وتبخرت وتعفنت.

والجهاد جهاد للنفس، شحذاً لطاقاتها، وتقوية لإرادتها، وإحياء

(٣٨٥) ورد لفظ "حياة" فى القرآن ١٩٠ مرة، اسم ١٨٨، فعل ٧٥.

لمقاصدها. الجهاد للذات قبل الموضوع، للنفس قبل العالم، ﴿**ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه، إن الله غنى عن العالمين**﴾. وهو ما لاحظه الشاعر الفيلسوف محمد إقبال بأن الذات تتخلق بالمقاصد، وتحيا بالآمال، وتشعر بالجمال، وتدرك الحقائق، وتتحد بحركة الكون والتاريخ. لذلك لا يكون الجهاد إلا قدر الوسع والطاقة لعدم جواز تكليف ما لا يطاق، ﴿**والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم**﴾.

وإذا كان الجهاد لا يكون فوق الطاقة لعدم جواز تكليف ما لا يطاق فإنه لا يكون أيضاً أقل مما يستطيعه الإنسان، يؤثر عليه الآباء والأبناء والإخوان والأزواج والعشيرة والأموال والتجارة والمساكن، ﴿**قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها، وتجارة تخشون كسادها، ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا**﴾. الجهاد لا يكون إلا فى سبيل الله وابتغاء مرضاته، ﴿**إن كنتم خرجتم فى جهاد فى سبيلى وابتغاء مرضاتى**﴾. هو الجهاد الخالص الذى لا يهدف إلى شهرة إعلامية "إنى شهيد يا رفاق".

وقد ورد لفظ "جهد" ومشتقاته فى القرآن الكريم فى صيغ اسمية[٣٨٦]. ويدل ذلك على أن الجهاد فعل أكثر من شيئاً. وهو أولاً فعل أمر للرسول وللمؤمنين،﴿**يا أيها النبى جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم**﴾. والكفار هم قتلة الأنبياء الذين يعصون الحق ويتنكرون له مثل الصهاينة المعاصرين. والمنافقون الذين يقولون بأفواههم ما ليس بقلوبهم مثل الأمريكيين الذين يؤيدون الفلسطينيين باللسان ويدعمون الكيان الصهيونى بالأعمال. والكفار لا أمان لهم حتى ولو عرضوه، ﴿**فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهاداً كبيراً**﴾. والأغلب هو أمر الجماعة بالجهاد أمراً مباشراً.

يبدأ الجهاد بالتقوى أى بالإيمان الصادق وإخلاص النية. وهو

(٣٨٦) ورد لفظ "جهد" ومشتقاته فى القرآن الكريم ٤١ مرة، الصيغ الفعلية (٢٨)، الصيغ الاسمية (١٣)، فعل الأمر (٧).

الطريق إلى الله، ﴿**اتقوا الله، وابتغوا إليه الوسيلة، وجاهدوا فى سبيله**﴾. والجهاد بالنفس وبالمال، بالشهادة، وبالعطاء ﴿**انفروا خفافاً وثقالاً، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله**﴾. وهو حكم عام لا استثناء فيه لوجاهة اجتماعية، ﴿**وإذا أنزلت سورة أن آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استأذنك أولوا الطول منهم**﴾. الجهاد فى سبيل الله هو الجهاد الخالص الذى ينطلق من الإيمان العميق بالقضية، ﴿**وجاهدوا فى الله جهاده**﴾.

والجهاد ليس فقط فعل أمر مباشر للفرد والجماعة، للرسول وللمؤمنين لتحقيق ما يستحيل تحقيقه بل هو حقيقة تاريخية، وممارسة جماعية، قام بها السابقون. لذلك يأتى الفعل فى صيغة الماضى أيضاً أكثر من صيغة الأمر تدعيماً للأمر الحاضر بفعل التاريخ وشهادة المجاهدين السابقين. فالجهاد تجربة ومحك واختبار للفوز والفلاح، ﴿**أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين**﴾، ﴿**أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم**﴾. الجهاد ابتلاء، ﴿**ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم**﴾.

ويتطلب الجهاد الإيمان بالقضية. فالجهاد عمل، والعمل جوهر الإيمان، ﴿**إنما المؤمنين الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم**﴾. وهو إيمان يقينى بلا ريب أو شك، يتحول تلقائياً إلى فعل جهادى، ﴿**لكن الرسول والذين آمنوا معه وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم**﴾.

وقد يتطلب الجهاد الهجرة فى سبيل الله، فأرض الله واسعة، ولا تضيق على المؤمنين بما رحبت. لذلك ارتبط الجهاد بالهجرة فى عديد من الآيات القرآنية، ﴿**والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله**﴾. فالأمة واحدة، والعدوان عليها واحد. والعرب الأفغان يجاهدون فى أفغانستان والشيشان والبوسنة والهرسك وكوسوفو ولبنان وفلسطين وفى أى أرض إسلامية يقع عليها العدوان. فالإسلام أممى لا يعترف بحدود

الدولة الوطنية أو القومية، رابطة الأخوة الإسلامية. ووحدة العقيدة دليل على وحدة الأمة.

ويتطلب الجهاد الجمع بين الإيمان والهجرة، فالإيمان بداية، والهجرة طريق، والجهاد نهاية، ﴿**إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله، والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض**﴾. وهو عمل جماعى لإيواء المجاهدين ونصرتهم والجهاد معهم بالنفس والمال، ﴿**والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا منكم فأولئك منهم**﴾. وهم أعظم درجة عند الله.

والإيمان والهجرة والجهاد، كل ذلك يتطلب الصبر، والتخطيط على الأمد الطويل. وقد يفتن الإنسان فى جهاده ويضعف استجداء للحق ثم يندم، فإن الله غفور رحيم ﴿**ثم إن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا، إن ربك من بعدها لغفور رحيم**﴾.

والجهاد فقط ليس أمراً من الله للرسول وللمؤمنين، وليس فقط حقيقة تاريخية وممارسات فى الماضى بل هو أيضاً فعل مستمر فى الحاضر، يضم الإيمان والجهاد، ﴿**تؤمنون بالله ورسوله، وتجاهدون فى سبيل الله**﴾. الجهاد حركة مستمرة من أول الخلق حتى نهايته، من البداية إلى النهاية، من الخلق إلى البعث.

والجهاد لا يقتضى القسم بجهد الإيمان بل يتطلب فعل الإيمان وليس قوله. الجهاد بالفعل وليس بالوعد، فى الحاضر وليس فى المستقبل. فى هذه الحالة يكون الإيمان "جهداً" لا جهاداً أى مجرد إعلان نوايا وليس تحقيق أفعال، ﴿**ويقول الذين آمنوا هؤلاء الذين اقسموا بالله جهد إيمانهم إنهم لمعكم**﴾. يكون الجهاد مجرد وعد بالإيمان دون تحقيقه، ﴿**وأقسموا بالله جهد إيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها**﴾. والقسم عن غير علم جهل مثل القسم على عدم البعث بعد الموت، ﴿**وأقسموا بالله جهد إيمانهم لا يبعث الله من يموت**﴾. والقسم دليل على سوء النية لأن الإيمان لا يحتاج إلى قسم بل إلى فعل،

﴿**وأقسموا بالله جهد إيمانهم لئن أمرتهم ليخرجن**﴾. القسم كلام بلا فعل، وعد بلا تحقق، إعلان بلا التزام، ﴿**وأقسموا بالله جهد إيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم**﴾.

ونقيض الجهاد الاستئذان والقعود والتخلف والنكوص، ﴿**لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر أن يجاهدوا**﴾، فالاستئذان بعدم الجهاد تناقض بين الإيمان والجهاد. فالجهاد من متطلبات الإيمان، والإيمان بلا جهاد كالإيمان بلا عمل، والقول بلا فعل، والنية بلا تحقق، وهى سمة المنافقين. والتخلف ليس فرحاً بل هو حزن ونكوص، ﴿**فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله، وكرهوا أن يجاهدوا**﴾، فالرسول قدوة، والقدوة يؤتم بها.

والجهاد لا يقتضى خوف اللائمين، وحسد الحاسدين، وشماتة الشامتين، ﴿**يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم**﴾. الجهاد صدق النية، وإخلاص القصد، والتوجه إلى الله، غاية الغايات، وقصد المقاصد.

لذلك لا يستوى القاعدون مع المجاهدين، ﴿**ولا يستوى القاعدون من المؤنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله**﴾، الخائفين على عرض الدنيا، ﴿**وفضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة، وأعد لهم أجر عظيماً**﴾، ﴿**وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً**﴾.

الجهاد إذن مبدأ الحركة فى الإسلام ومناط التقدم فيه، نقيضه النكوص والتراجع والقعود والتخلف. الإسلام إقدام لا إحجام، حركة إلى الأمام وليس حركة إلى الخلف. وهو مسار الوحى فى التاريخ تدريجياً ومرحلياً، من نبوة إلى نبوة. وهو مسار التشريع داخل النبوة حتى تتم صياغة الشريعة طبقاً للأهلية والقدرة. وهو مثل الاجتهاد فى التشريع لا يتوقف طالما أن الحياة مستقرة والزمان متجدد، والواقع متغير.

ليس الجهاد مجرد إعلان عن قصد لا يوجد، والتعبير عن نية

هشة فى كل مرة تشتد فيها الأزمات، ويزداد فيها الإحساس بالعجز، رغبة فى إدعاء بطولة أو استثارة إيمان. الجهاد جهاد بالفعل دون إعلان بالقول. هو جهاد الصامتين وليس بيانات العاجزين.

صحيح أن مداد العلماء مثل دماء الشهداء ولكن يظل لدماء الشهيد الأولوية المطلقة على مداد العلماء. الدماء تروى الأرض والمداد يجف على الأوراق. الدماء دورة الحياة الأبدية فى حين تبلى الأوراق.

٣- معانى الجهاد فى السنة النبوية.

وقد أفرد البخارى فى الجزء الرابع من صحيحه باباً فى "فضل الجهاد والسير[٣٨٧]. ويبدؤه بالآية الكريمة، ﴿**إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة، يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون، وعداً عليه حقاً فى التوراه والإنجيل والقرآن. ومن أوفى بعهده من الله، فاستبشروا بيعكم الذى بايعتم به**﴾. ويتداخل الباب مع الدعوة إلى الإسلام شرقاً وغرباً لكسرى وقيصر، ودخول الإسلام بالبيعة على الإسلام والجهاد.

نحن الذين بايعوا محمدا ∴ على الجهاد ما حيينا أبدا

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يرد عليهم:

اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة ∴ فاغفر للأنصار والمهاجرة

فالجهاد ليس فقط عقيدة بل شريعة، وليس فقط أمراً واجباً بل سيرة متحققة فى التاريخ، الجهاد والمجاهدون، النظر والعمل، الأمر والتحقق.

والجهاد فى أى مكان يقع فيه اضطهاد البشر فى عقائدهم وحرماتهم. والشهادة فى أى مكان وفى أى موقع وفى أى موقف.

---

(٣٨٧) صحيح البخارى جـ٤، ١٧-٩٤، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٣٤٥هـ.

وأنشد أسير للمسلمين:

ما أبالــى حين أقتــــل مسلمـــــــاً ∴ علــــــى أى شق كان فى الله مصرعى

وذاك فى ذات الإله وإن يشـــأ ∴ يبـــــارك علــــــى أوصال شلو ممــزع

قد تشير بعض الأحاديث إلى أن أفضل الأعمال الصلاة على ميقاتها ثم بر الوالدين ثم الجهاد فى سبيل الله. وهذا لا يعنى تأخير الجهاد إلى الدرجة الثالثة، فالكل جهاد، الصلاة، فى وقتها وبر الوالدين جهاد بالوقت وجهاد بالعمر والنفس. وكذلك إذا روى "أفضل الجهاد حج مبرور"، فالحج جهاد بالوقت والجهد والمشقة".

وقد يكون الحج جهاداً لما بينهما من قرينة الجهد والنصب، "نعم الجهاد الحج" خاصة للنساء. ومع ذلك تخرج النساء مع الرجال للقتال لرى العطش ومداواة الجرحى كما كانت تفعل نساء الرسول وأمهات المؤمنين، وتحملن القتلى إلى دورهم.

كما أن المجاهد مثل الصائم، جهاد النفس وجهاد العدو. ومع ذلك فقد آثر بعض الصحابة الغزو على الصوم، "من آمن بالله، ورسوله وأقام الصلاة وصام رمضان دخل الجنة جاهد فى سبيل الله أو جلس فى أرضه التى ولد فيها"، فالجهاد بالأعمال، أعمال الصلاة والصوم.

ويروى فى نفس الوقت أنه لا يوجد عمل يعدل الجهاد، "الغزوة فى سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها".

ويتمنى الشهيد أن يعود إلى الدنيا حتى يقاتل ويستشهد مرة أخرى،"ما من عبد يموت له عند الله خير يسره أن يرجع إلى الدنيا وأن له الدنيا وما فيها إلا الشهيد لما يرى من فضل الشهادة فإنه يسره أن يرجع إلى الدنيا فيقتل مرة أخرى"، "والذى نفسى بيده لوددت أن أقتل فى سبيل الله ثم أحيا ثم أقتل ثم أحيا ثم أقتل ثم أحيا ثم أقتل "، "لولا أن فى ذلك مشقة على الأمة ألا تتخلف عن سرية، ولا تجد حمولة تمنعها من الخروج فى سبيل الله وتتخلف عن الركب ". ففى الشهادة لذة وفرح وسرور للشهيد

ولرفاقه من الشـهداء.

والجهـاد فـى المكـان دون الهجـرة. الجهـاد فـى الأرض فـى الوقت، "لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد نيـة، وإذا اسـتنفرتم فـانفروا". والدنيا رباط وجهاد. والأمة فى رباط إلى يـوم القيامـة، "ربـاط يـوم فـى سـبيل الله خير من الدنيا وما عليها، وموضع سـوط أحـدكم مـن الجنـة خير من الدنيا وما عليهـا. والروحـة يروحهـا العبـد فـى سـبيل الله أو الغـدوة خيـر مـن الـدنيا ومـا عليهـا ". الجهـاد تثبـت بـالأرض، ودرأً العدوان، ودفاع عن الحرمات.

والصبر عند القتال، "إذا لقيتم فاصبروا". والصمود وقت الزحـف. والنفس الطويل ينتـصر علـى الـنفس القـصير. والزمـان والتـاريخ مـع المجاهدين. كانت حـروب إسـرائيل باسـتمرار خاطفـة. والآن انتفاضـة الاسـتقلال تطـول وتـصبر وتـصمد فـى حـرب المخيمـات ونـضال المجاهدين. ولا يعنى وجـود ضـعاف فـى الأمـة نكوصاً عـن القتـال. فالقتال دفاع عن الحرمات، "هل تنصرون وترزقـون إلا بـضعفائكم؟ ". القتـال دفـاع عـن الـنفس ضـد العـدوان وحمايـة للـضعفاء الـذين لا يسـتطيعون القتال، كالأطفال والنسـاء والشيوخ والمرضى.

والقتـال مـن أجـل الحـق ولـيس مـن أجـل العـدوان والغنيمـة والسـلب والنهب، "من قاتل لتكـون كلمـة الله هـى العليـا فهـو فـى سـبيل الله ". ويعنى ذلك الانتصار للحق ومواجهة الظلـم دفاعـاً عـن الحرية والمسـاواة ضد الاستعلاء والاسـتكبار. الجهـاد لـدرء العـدوان. والقتـال مفـروض علـى المـسلمين، "يـا أيهـا النـاس لا تتمنـوا لقـاء العدو، وسـلوا الله العافية. فإذا لقيتوهم فاصبروا". لذلك كتـب القتـال على المسـلمين وهو كره لهم لمـا فيـه مـن نـصب. الجهـاد للـدفاع وليس للعدوان، لدرء المخاطر وليس لتهديد أحد.

والنـصر بالرعـب، "نـصرت بالرعـب". فـلا يوجـد عـدو لا يقهـر. والرعب فى قلب العدو، رعب الظلـم والعـدوان علـى الأبريـاء. لـذلك يفر العدو عند اللقاء أو يرفض النزال لأنه يعلم أنه مغتصب للأرض.

والحرب خدعة، الحرب فن الانتصار. ويتحقق النصر بعـدة طـرق وليس بالمواجهة المباشـرة فقـط، وفـن خـداع العـدو ضـمن الفنـون العسـكرية.

ويحرم قتل النساء والصبيان فى الحرب أو حرق الدور والنخيل فى حين أنه يجوز قتل العدو المحارب، فللحرب آدابها. وللقتال قواعده. ولا يكون القتال إلا مع المقاتلين القادرين حتى يتكافأ الخصمان.

ويرجز فى الحرب، وينشد الشعر فى القتال، فالشعر والثورة صنوان.

وكان ينشد يوم الخندق:

اللهم لولا أنت ما اهتدينا ∴ ولا تصدقنا ولا صلينا
فانزل سكينة علينا ∴ وثبت الأقدام إن لاقينا
إن الأعداء قد بغوا علينا ∴ إذا أرادوا فتنة أبينا

وكان المسلمون يقرأون فى الحرب ﴿**سيهزم الجمع ويولون الدبر. بل الساعة موعدهم، والساعة أدهى وأمر**﴾. فالشعر والقرآن تقوية للروح المعنوية، ويمثلان الوجدان العربى قبل الإسلام وبعده.

ولا يجوز ربط الأسير أو تجويع الأبرياء أو ترك المرضى يموتون والجرحى ينزفون "فكوا العانى، وأطعموا الجائع، وعودوا المريض". فللحرب آدابها. ولا نزال إلا بين المقاتلين.

ويقاتل عن أهل الذمة ويدافع عنهم. ولا يجوز استرقاقهم، ويوفى لهم. فللكنائس والمعابد حرمتها. ومن احتمى بكنيسة أو معبد فله الحماية.

والجهاد بالنفس وبالمال. الجهاد بالمال تجهيز المجاهدين والعناية بأسر الشهداء، "من جهز غازياً فى سبيل الله فقد غزا"، "ومن احتبس فرساً فى سبيل الله إيماناً بالله وتصديقاً بوعده فإن شبعه وريه وروثه وبوله فى ميزانه يوم القيامة". وفرس اليوم هو الطائرة والدبابة والمصفحة والصاروخ والمدفع والبارجة، البذل فيها والعطاء لها موزون لصاحبه يوم القيامة.

ويطلب الولد للجهاد كما طلب داود. وللطليعة الفضل فى

الجهـاد، فالـسابقون الـسابقون. وكـان الرسـول يتعـوذ مـن الجـبن والكسل والعجز والضعف.

والمجاهد فى سبيل الله يركب البحر كما تركب الملـوك علـى الأسرة. وأول جيش مـن الأمـة يغـزو البحـر فلـه أجـر الـسبق، "أول جيش من أمتى يغزون البحـر قـد أوجبـوا". وأول جـيش للأمـة يغـزو الروم فله السبق أيضاً، "أول جيش مـن أمتـى يغـزون مدينـة قيـصر مغفور لهم ".

والخيل معقود لنواصيها الخير إلى يـوم القيامـة ". والخيـل الآن هـى المـصفحة والدبابـة والطـائرة والـصاروخ. كانـت الخيـل هـى الـسلاح الرئيـسى عنـد القـدماء. لذلك كثرت الأحاديث فيه. والآن تنوع السلاح فى البر والبحـر والجـو بل وفى الفضاء.

والرمى بالرمح قديماً مثل الرمـى براجمـات اللهـب وبالـصواريخ حـديثاً، "ارمـوا بنـى إسـماعيل فـإن أبـاكم كـان رامـياً"، "مـالكم لا ترمون"، "ارموا فأنا معكم كلكم". فإذا تكاثر العـدو علـى المـسلمين فالرمى بالنبال، "إذا أكثبوكم فاقتلوا بالنبل" مثل الـصواريخ المـضادة للـدبابات والطـائرات. والرمـاح للرمـى عـن بعـد مثـل النبـال، "جعـل رزقى تحت رمحى وجعل الذلة والصغار على من خالف أمرى".

واليهود ضمن أعداء الأمة. وهـم اليهـود الـذين يخونـون العهـد، وينقضون الوعد، ويضمرون العدوان. وهم أشبه بصهاينة اليوم. وهـم فـى عـداء للمـسلمين، والمـسلمون فـى قتـال معهـم إلـى يـوم القيامة، "تقاتلون اليهود حتى يختبـئ أحـدهم وراء الحجـر يقـول يـا عبد الله هذا يهودى ورائى فاقتله". ولا تقوم الساعة قبل أن يحـدث ذلـك، فينتـصر المـسلمون علـى اليهـود. وعلـى المـسلمين إجـلاء اليهود عـن أراضـى العـرب درءاً للعـدوان والغـدر، ومنعـاً لوجـود بـؤرة اسـتيطانية تتوسـع فيمـا بعـد حتـى تـشمل أراضـى العـرب. ويظـل اليهود كارهين للعرب، فقد تحولت النبـوة مـنهم إلـيهم، وغـضب الله علـيهم وحكـم علـيهم بالتيـه، فإمـا أن يـسلموا وإمـا أن يغـادروا، "انطلقـوا إلـى يهـود.. اسـلموا تـسلموا، واعلمـوا أن الأرض لله ورسـوله، وإنى أريـد أن أجلـيكم مـن هـذا الأرض، فمـن يجـد مـنكم

بمالــه شـــيئاً فليبعــه وإلا فــاعلموا أن الأرض لله ورســوله". وكــان الرسول يكبر فى حروبه مع اليهود "الله أكبر، خربت خيبر". وقد حاول اليهود سم الرسول، فإن كان كاذباً يستريحون وإن كان نبياً فلن يضره السم.

ويعدد النبى ست مراحل مستقبلية حتى يوم الساعة. الأولى من موته حتى فتح بيت المقدس. فبيت المقدس فتح للمسلمين. والثانية والثالثة موتتان ويصبح المسلمون كالغنم. وربما هما الغزوتان، غزوة الصليبيين والاستعمار الحديث من الغرب والتتار والمغول من الشرق. والرابعة وفرة المال حتى ليعطى الرجل مائة دينار ويظل ساخطاً. وربما هى فترة النفط وثروة النفط وعوائد النفط. والخامسة فتنة لا تترك بيتاً للعرب إلا دخلته. وهو حال العرب الآن من التفكيك والضعف والحروب الأهلية فى لبنان والجزائر أو الحروب بين العرب والمسلمين مثل حربى الخليج الأولى والثانية. والسادسة هدنة بين العرب وبنى الأصفر الذين يغدرون بالعرب، ويأتونهم تحت ثمانين غاية، تحت كل غاية اثنا عشر ألفاً. وهو حال العرب الذين صالحوا إسرائيل، وعقدوا معاهدات سلام معها،وغدرها بالعرب فى فلسطين بعد أوسلو ومدريد، وحصار المدن والمخيمات بمئات من الدبابات والمصفحات، والقضاء على السلطة الوطنية المنتخبة.

ومن أعداء الأمة قوم ينتعلون نعال الشعر، عراض الوجوه، صغار الأعين، حمر الوجوه، ذلف الأنوف، وهم أقرب إلى الآريين وإلى الغربيين الرومان أو الشرقيين التتار والمغول، "إن من أشراط الساعة أن تقاتلوا قوماً ينتعلون نعال الشعر.. وأن تقاتلوا قوماً عراض الوجوه كأن وجوههم المجان المطرقة ". وأحياناً يُعَّينون بالترك.

لقد نشأ الإسلام وسط الإمبراطوريتين القديمتين، الروم غرباً والفرس شرقاً. وورثهما المسلمون، فلا قيصر غرباً ولا كسرى شرقاً.. كان الإسلام هو القوة البازغة فى نظام العالم القديم، "هلك كسرى ثم لا يكون كسرى بعده، وقيصر ليهلكن ثم لا يكون قيصر بعده، ولتقسمن كنوزهما فى سبيل الله ". وهو كذلك أيضاً

فى نظام العالم الجديد بعد انهيار الاتحاد السوفيتى والمنظومة الاشتراكية فى الشرق، وبداية التفسخ فى المجتمع الرأسمالى الغربى ومعارضة الشعوب للعولمة ورموزها مثل منظمة التجارة العالمية، ومجموعة الثمانية، واتفاقية الجات، والمجمع الصناعى العسكرى، والشركات المتعددة الجنسيات، واقتصاد السوق.

وللمجاهد الشهيد الجنة إن لم يرجع سليما مع أجر أو غنيمة. الجهاد بمقاييس الدنيا أخذ وعطاء، فوز وتضحية، غنم وغرم، وبمقاييس الآخرة غنم وفوز. وللمجاهدين فى الجنة درجات تبلغ المائة، ما بين درجة وأخرى كما بين السماء والأرض. أوسطها الفردوس، وأعلاها فوق العرش، ومنه تتفجر الأنهار. دار الشهداء أحسن الدور. ويأتى الشهيد يوم القيامة، اللون لون الدم، والرائحة ريح المسك. والشهادة تغفر الذنوب. والتضحية بالنفس تجب كل شىء، "ما أغبرت قدما عبد فى سبيل الله فتموسه النار"، فتمسه، و"الجنة تحت ظلال السيوف". وظل الملائكة على الشهيد، "مازالت الملائكة تظله بأجنحتها تباركه وتحييه وتسعده".

٤- معانى الجهاد عند الفقهاء.

ولم يتأخر الفقهاء عن التأليف فى الجهاد كباب مستقل من أبواب الفقه مثل "كتاب الجهاد" لعبد الله بن المبارك (١٨١هـ). وكتب الفقه تجميع للآيات القرآنية والأحاديث النبوية حول موضوع واحد اعتماداً على الحجة النقلية دون العقلية، ومع أقل قدر من التنظير العقلى أو وصف لبنية الموضوع بالرغم من قسمته إلى جزأين.

ويعتبر ابن المبارك أن الجهاد تطبيق لمبدأ وحدة القول والعمل،﴿**يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون**﴾. فالجهاد عمل لتحقيق القول، والقول إعلان عن الإيمان فى الشهادة، ﴿**يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم، تؤمنون بالله ورسوله، وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم**﴾. والجنة فى مقابل الشهادة، ﴿**إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة**﴾.

والشهادة تعبير عن صدق الإيمان، ﴿**من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، فمنهم من قضى نحبه، ومنهم من ينتظر، وما بدلوا تبديلاً**﴾. وهى استباق للخير، ﴿**وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض**﴾. وهى النفير للحق والقيام دفاعاً عنه، ﴿**انفروا خفافاً وثقالاً**﴾، ﴿**والسابقون السابقون**﴾. الشهادة منافسة وتسابق وتسارع لنيل الخير. ومن يقاتل مع النبى فهو ربانى مثله، ﴿**وكأى من نبى قاتل معه ربيون كثير**﴾[٣٨٨].

والشهيد مثل القائم الصائم الخاشع الراكع الساجد. فالشهادة عبادة، وركن من أركان الإسلام. المجاهد فى سبيل الله كالصائم القائم بآيات الليل وآناء النهار. فالشهادة ركن من أركان الإسلام تعادل كل ركن وتفضلها جميعاً، "رباط يوم وليلة كصيام شهر وقيامه". المجاهد للعدو فى ساحة الوغى مثل المجاهد نفسه بالصلاة والصيام والزكاة، "يوشك أن يأتى على الناس زمان خير الناس فيه منزلا، رجل أخذ بعنان فرسه فى سبيل الله، كلما سمع هيعة استوى على فرسه ثم طلب الموت مظانه، ورجل فى غنيمة فى شعب من هذه الشعاب، يقيم الصلاة ويؤتى الزكاة ويعتزل الناس إلا من خير حتى يأتيه الموت".

ولا يوجد فضل يعادل الشهادة، "والذى نفسى بيده لو أنفقت ما فى الأرض ما أدركت فضل غدوتهم". فالتضحية بالنفس أغلى من التضحية بالوقت والشبع والمال والجهد. هى التضحية الشاملة، "لكل أمة رهبانية، ورهبانية هذه الأمة الجهاد فى سبيل الله. فهى رهبانية الخارج وليست رهبانية الداخل، فى العالم وليست مع النفس، و"سياحة الأمة الجهاد فى سبيل الله ". فالجهاد سعى فى الأرض، وانتشار فى العالم.

والشهداء أمناء الله، قتلوا أو ماتوا على فراشهم، سقطوا فى المعركة أم قضى نحبهم من جراحهم. فالشهادة نية وفعل، قصد

---

(٣٨٨) الإمام الحافظ المجاهد عبد الله بن مبارك: كتاب الجهاد، تحقيق نزيه حماد، ماجستير آداب فى الشريعة الإسلامية، جامعة بغداد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٢.

وتحقق. وقد انتقل خالد بن الوليد إلى ربه وهو على فراش الموت ولا توجد بقعة فى جسمه إلا وبها ضربة سيف أو طعنة رمح. والشهيد بالنية حتى لو لدغته هامة أو أوقعته دابة. فالشهادة سعى فى سبيل الله غدوة ورواحاً، "إن خير الناس رجل مجاهد". فالجهاد لا يعدله فضل صدقة أو عون أو تقوى.

والأمة فى رباط إلى يوم القيامة، "إن الله بعثنى بالسيف بين يدى الساعة، وجعل رزقى تحت ظل رمحى، وجعل الذل والصفاء على من خالفنى، ومن تشبه بقوم فهو منهم". فالأمة حاملة للرسالة، والرسالة أمانة فى الأرض. والتدافع قانون تاريخى. ومن ثم تظل الأمة إلى يوم الدين حاملة لهذه الأمانة.

والشهداء على ثلاث درجات. الأول الشهيد الممتحن وهو المؤمن المجاهد بنفسه وماله، وفى خيمة الله تحت عرشه، ولا يفضله إلا النبى. والثانى الشهيد الذى كفر عن ذنوبه بشهادته، فالسيف ممحاة للخطايا. والثالث الشهيد المنافق وهو أقل الدرجات لأن السيف لا يمحو النفاق. فالشهادة صدق فى البداية وصدق فى النهاية.

وأول من يحبهم الله "رجل كان فى فئة أو سرية فانكشف أصحابه فنصب نفسه ونحره حتى قتل ". فهو شهيد مرتين، مرة لأنه ضحى بنفسه، ومرة لأنه أحيا الآخرين. الشهيد من سد الثغرة، وحمى الرفاق، وضحى بالنفس فى سبيل المجاهدين. و"أفضل الشهداء عند الله الذين يلقون فى الصف فلا يلتفتون وجوههم حتى يقتلوا"، أى المجاهد الذى يخلص فى القتال، ويواجه العدو دون تردد، الأقدام دون الإحجام، واليقين فى المواجهة، والتركيز على العدو.

وأفضل جهاد "من عقر جواده وأريق دمه"، أى من فقد سلاحه وداهمه العدو. فالجهاد قوة إرادة أكثر من كثرة السلاح. ويقاتل الفلسطينيون بسلاح أقل وإرادة أشد عدواً بسلاح أكثر وإرادة أضعف، "يوم فى سبيل الله خير من القيام فيما سواه". فالزمان تاريخ، والعمر خلود. المجاهد مصب التاريخ، ومحرك الزمان، ومغير الأحوال، ومبدل الأمم والشعوب.

والشهداء أربعة، مؤمن لاقى العدو حتى قتل، ومؤمن أقل إيماناً أتاه سهم فقتل، ومؤمن خلط عملاً صالحاً بعمل طالح، ومسرف على نفسه قاتل فقتل. والكل شهيد ولكن على درجات متفاوتة. أفضلها الإيمان والفعل، وأقلها الفعل حتى وإن ضعف الإيمان. والشهادة عمل صالح لا يختلط بعمل أقل صلاحاً. الجهاد قصد، وغاية الاستشهاد نية وفتح، وليس مجرد إسراف فى القتل، قتل النفس أو قتل الآخر.

وخير الناس منزلاً من امتطى فرسه فى سبيل الله فجاهد حتى قتل، ثم امرىء اعتزل يقيم الصلاة ويؤتى الزكاة ويعتزل شرور الناس. فالجهاد فى العالم له الأولوية على الجهاد فى النفس. "المجاهد من جاهد نفسه بنفسه".

والجهاد فى بقاع الأرض بالشام والعراق واليمن. وخير الجهاد فى الشام فإنه جهاد الأنبياء، "إنكم ستجندون أجناداً، جنداً بالشام، وجنداً بالعراق، وجنداً باليمن.. وعليك بالشام، فمن أبى فليلحق بيمنه، وليستق بغدره فإن الله عز وجل تكفل لى بالشام وأهلها ". وفلسطين جزء من الشام والمدخل إليه. فالجهاد فى فلسطين لإزاحة الاحتلال الصهيونى والحصار عن شعب العراق مثل الجهاد فى الشام. وفى اليمن خير وبركة، فالحكمة يمانية. الشام أرض الأنبياء، والمدخل الشرقى لمصر وأمنها القومى. وقد زرعت إسرائيل بالشام لفصل المشرق العربى عن المغرب العربى وتهديد مصر.

والغزو فى البر والبحر. بل إن القتال فى البحر خير من القتال فى البر. وشهيد البحر له أجران مثل شهيد البر. ومن ثم كان الدفاع عن البحر الأحمر كأمن قومى عربى جهاد فى سبيل الله. والدفاع عن سواحل الشام والخليج ضد القواعد الأجنبية جهاد فى سبيل الله. "من لم يدرك معى فليغز فى البحر فإن قتال يوم فى البحر خير من قتال يومين فى البر. وإن أجر الشهيد فى البحر كأجر شهيدين فى البر، وإن خيار الشهداء عند الله عز وجل أصحاب الأكف، قوم تكفأ عليهم مراكبهم فى البحر". "لذلك عبر المسلمون أفريقيا إلى الأندلس ركوباً للبحر. وفتحوا جزر البحر

الأبيض المتوسط قبرص وكريت ومالطة عبر البحر. وانطلقت دولة الخلافة إلى أوروبا الشرقية عبر مضيقى الدردنيل والبوسفور. وانطلق المسلمون شرقاً عبر خليج فارس وبحر العرب حتى ماليزيا وأندونيسيا والفلبين. ومن يركب الناقة قادر على أن يركب الفلك. وامتداد الصحراء فى الأفق مثل امتداد المحيطات. ولا نهائية اليابس لا تختلف عن لا نهائية الماء. ومن فاته الغزو فى البر مع الرسول فإنه فى البحر مع الأمة.

والغزو فى البر والبحر لا تراجع فيه، ولا انحسار للفتوحات. فالأرض التى يبلغها الإسلام تظل كذلك إلى يوم الدين، "إنكم ستجندون أجناداً، وتكون لكم ذمة وخراج، ويكون لكم على سيف البحر مدائن وقصور. فمن أدرك ذلك فاستطاع أن يحبس نفسه فى مدينة من تلك المدائن أو قصر من تلك القصور حتى يموت فليفعل".

والشهيد أول من يدخل الجنة قبل العبد المملوك والعفيف المتعفف. فهو أول المستحقين. والاستحقاق بالحياة له الأولوية على الاستحقاق بالفعل. والكل يسبق الجزء. فالشهيد فى أعلى عليين. "ومن رمى بسهم فبلغه فله درجة فى الجنة". الشهادة نضال فى الأرض وفوز فى السماء، تحقيق قصد فى الأرض ونيل فوز فى السماء.

وثلاثة عيون لا تحرقها النار أبداً، العين الباكية من خشية الله، والعين الساهرة مع كتاب الله، والعين الحارسة للمجاهد فى سبيل الله.

وأجر المجاهد على الله. قد يسلب منه الحق فى الأرض، وقد يناله بعض السوء من طغيان الحكام. ومع ذلك هو فى زمرة الأنبياء والرسل، "إنه سيكون فى أمتى قوم يسد بهم الثغور، تؤخذ منهم الحقوق، ولا يعطون حقوقهم، أولئك منى وأنا منهم، أولئك منى وأنا منهم".

وأفضل الشهداء تدركهم الشهادة وهم فى رباط مثل شهداء المقاومة الفلسطينية، "يبعث الله عز وجل يوم القيامة أقواماً يمرون على الصراط كهيئة الريح ليس عليهم حساب ولا عذاب..

أقوام يدركهم موتهم فى الرباط".

والشهادة عمل مستمر حتى يوم القيامة، عمل يولد أعمالاً صالحة. الشهادة حياة مستمرة فى الأرض وفى السماء، وفى الأوطان وفى الجنان، "كل بيت يختم على عمله إلا الذى يموت فى سبيل الله فإنه يجرى عليه أجر عمله حتى يبعث".

٥- معانى الجهاد عند بعض المصلحين.

وتبدأ معانى الجهاد عند المصلحين من القرآن والسنة والفقه بالإضافة إلى ظروف العصر وتحدياته والقدرة على الخروج من المنهج النصى إلى المنهج الاجتماعى. فالجهاد ليس فقط أمراً شرعياً بل هو أيضاً حركة اجتماعية، تبدأ من الفرد وتمتد إلى الجماعة، ثم تتحول إلى حركة تاريخية.

فأقرب الكتابات الإصلاحية إلى الكتاب والسنة والفقه القديم هو رسالة "الجهاد فى سبيل الله" للإمام الشهيد حسن البنا. إذ يبين أولاً أن الجهاد ركن من أركان الإسلام، وفريضة على كل مسلم ومسلمة. ثم يذكر ثانياً بعض آيات الجهاد فى الكتاب ليس عن طريق تحليل الألفاظ، لفظ "الجهاد"، بل عن طريق معانيه مثل القتال والغزو والاستعداد والتخلف عن القتال والجهاد بالنفس والمال ثم الفوز فى الآخرة. فالجهاد فرض، ﴿**كتب عليكم القتال وهو كره لكم**﴾. ومع ذلك فعسى أن نكره شيئاً وهو خير لنا، وعسى أن نحب شيئاً وهو شر لنا. فالقتال فى الظاهر ألم وفراق وجهد ومشقة واستشهاد. وهو فى الباطن فرح ونعيم وسعادة وفوز أبدى. ويظن القاعدون والمخلفون والمنافقون أن التخلف عن الجهاد منجاة من الموت، والموت حكم عام على البشر جميعاً، القاعدين والمجاهدين، ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذ ضربوا فى الأرض أو كانوا غزاً لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة فى قلوبهم والله يحيى ويميت**﴾. والشهداء أحياء عن ربهم يرزقون، ﴿**ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون**﴾. فالمجاهد هو الذى اشترى الحياة الدنيا بالآخرة، وقاتل فى سبيل الله فيؤتيه أجراً عظيماً. الجهاد أمر شرعى

بالاستعداد لملاقاة العدو، وإرهاب عدو الله. وهو أمر بتحريض النبى المؤمنين على القتال، والقلة الصابرة تغلب الكثرة الباغية. وقتال البغاة جزء من عذاب الله لهم بأيدى المؤمنين. والجهاد استنفار لبذل المال والنفس، ﴿**انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون**﴾. أما المخلفون فإنهم يخشون القتال لما به من نصب وجهد ومشقة فى الحر. والقاعد أول مرة لن يجاهد ثانى مرة. فالجهاد طواعية لا جبراً، وحرية لا قسراً. يرتعشون من سورة القتال بعد نزولها.

والأحاديث كثيرة على الجهاد والقتال. يشير البعض منها إلى تمنى الشهيد أن يقتل ثم يعود إلى الدنيا ليقتل من جديد لعذوبة الشهادة. والمجاهد من جاهد بنفسه وماله، من امتطى جواده، ومن أعده وجهزه. وهو ركن من أركان الإسلام، يعادل الصيام والصلاة والحج. ومن رابط ليلة كمن صام ألف ليلة. والشهيد لا يتألم فى موته. ولا يشعر بالضربة إلا كقرصة. ومن عاش ولم ينو الجهاد مرة لقى ربه خجولاً، "من لقى الله بغير أثر من جهاد لقى الله وفيه ثلمة". الجهاد ترك عرض الدنيا والتوجه لما هو أبقى، "إذا تبايعتم بالنسيئة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه عنكم حتى ترجعوا إلى دينكم". ومن مات ولم يغز مرة فى حياته مات وفى قلبه بعض النفاق، "من مات ولم يغز ولم يحدث به نفسه مات على شعبة من النفاق".

أما حكم الجهاد عند فقهاء الأمة فإنه عند الأحناف بذل الوسع من القول والفعل، ورد البغاة والمعتدين، فهو فرض كفاية، وبداية بالقتال. وعلى الأمام أن يبعث بسرية إلى دار حرب كل سنة مرة أو مرتين مع إعانة الرعية له. وإن لم تقع الكفاية إلا بجميع الناس فإنه يصبح فرض عين كالصلاة ولقول الرسول "الجهاد ماض إلى يوم القيامة. وإن امرأة سبيت بالمشرق وجب على أهل المغرب تخليصها ما لم تدخل حصونهم وحرزهم". وعند المالكية الجهاد فى سبيل الله فرض كفاية أيضاً إلا إذا جعله الإمام فرض عين كالصلاة إذا ما هجم العدو واعتدى على المسلمين. وعند

الشافعية الجهاد فرض كفاية إلا إذا وقع الاعتداء على المسلمين فإنه يصبح فرض عين. وعند الحنابلة هو أيضاً فرض كفاية إلا إذا تقابل الزحفان وإذا وقع الاعتداء على المدن الآمنة وإذا استنفر الإمام المسلمين. وهو فرض على الأقل مرة كل عام.

ويقاتل المسلم استعداداً لردع العدوان وحماية للأمة لأن الإسلام رسالة هداية وعدل . فإذا ما طلب العدو السلم استجيب له، ﴿**وإن جنحوا للسلم فاجنح لها، وتوكل على الله**﴾. والقصد من الجهاد إعلاء كلمة الله وليس الجاه وحب الظهور والطمع فى الغنيمة والغلبة، "من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله".

وبالرغم من القتال إلا أن الرحمة واردة فى الجهاد. إذ يحرم الاعتداء، ﴿**ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين**﴾. والعدل عام ينطبق على الناس جميعاً أقرباء وأبعاد، ﴿**ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾. فالغزو باسم الله دون غل أو غدر أو تمثيل أو قتل للأطفال والنساء والشيوخ، "اغزوا باسم الله فى سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله. اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا". ولا يتطلب القتال تشويه الوجه والتمثيل بالجثة، "إذا قاتل أحدكم فليتجنب الوجه". وإن من الجهاد أيضاً قول الحق فى وجه إمام جائر، "إن من أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر". فالجهاد ضد الطغيان فى الداخل والخارج.

ويبين المودودى فى رسالته "الجهاد فى سبيل الله" خطأ ترجمة الغربيين لها بلفظ Holy War أى الحرب المقدسة أسوة بما كانت تقوم به الكنيسة فى الغرب. وكذلك مثل خطأ الغرب فى اعتبار الإسلام نحلة Religion، والأمة دولة وطنية Nation. وحقيقة الجهاد من طبيعة الإسلام باعتباره فكرة انقلابية ومنهجاً انقلابياً، تعيد بناء المجتمع بأسره على أساس من الحرية والمساواة وتحت شعار "لا إله إلا الله". وهذا يتطلب الجهاد. وهو يعادل لفظة Struggle بالإنجليزية. وهو جهاد فى سبيل الله، وابتغاء وجه الله ضد الذين يقاتلون فى سبيل الطاغوت، ﴿**الذين آمنوا يقاتلون فى**

سبيل الله والذين كفروا يقاتلون فى سبيل الطاغوت﴾. الجهاد فى سبيل الله جهاد فى سبيل الحرية والمساواة ضد العلو والإفساد فى الأرض، ﴿**تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً فى الأرض ولا فساداً، والعاقبة للمتقين﴾.** ودعوة الإسلام الانقلابية تقتضى ألا تكون العبودية إلا لله، ﴿**تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا تعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله**﴾. فالإسلام دعوة إلى انقلاب عالمى شامل وتطبيق للحاكمية، ﴿**إن الحكم إلا لله**﴾، ضد الملوك والطغاة، ﴿**إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة، وكذلك يفعلون**﴾. وقد ادعى فرعون الألوهية وقال، ﴿**أنا ربكم الأعلى**﴾، ﴿**ما علمت لكم من إله غيرى**﴾، ﴿**أنا أحيى وأميت**﴾، ﴿**ومن أشد منا قوة**﴾. وتقتضى دعوة الإسلام الانقلابية تغيير النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية وتغييرها تغييراً شاملاً دون سطوة طبقة على طبقة. الجهاد إذن هو الوسيلة لتحقيق الحاكمية، وتحويل العقيدة إلى شريعة، نظام العدل فى مواجهة نظام الظلم.

ولا تجوز قسمة الجهاد إلى هجومى Offensive ودفاعى Defensive، فالدفاع اعتذار. إنما الإسلام بطبيعته حركة تحرر فى التاريخ، يقلب نظم البغى والطغيان. فالإسلام والجور نقيضان. والحرية والقهر لا يلتقيان. ولا خوف على حقوق أهل الذمة فى الإسلام فقد جمعتهم المواطنة والمساواة فى الحقوق والواجبات مع المسلمين. إنما يناهض الجهاد قوى الطغيان. وهما بلغة العصر الاستعمار والاستغلال .

ويأخذ سيد قطب فى رسالته "الجهاد فى سبيل الله" نفس الاتجاه التحررى معتمداً على الكتابات السلفية لابن القيم وتقسيم المجتمعات غير الإسلامية إلى أهل صلح وهدنة، وأهل حرب، وأهل ذمة. ولا يقاتل أهل العهد إلا بعد خرقهم له وإعلامهم بذلك. وأهل الذمة جزء من الأمة. أما أهل الحرب فهم الذين يقاتلوا الذين نزلت فيهم سورة "براءة". وهذا يدل على أن الإسلام يتسم بالواقعية الجدية، والواقعية الحركية، والحركة الدائبة، والضبط التشريعى لعلاقة المجتمعات بعضها بالبعض. الجهاد ضد الاستكبار

فى الأرض والقوى السياسية التى تقوم عليه. ولا فرق بين دفاع وهجوم كما هو الحال عند المودودى. والإسلام إعلان عام لتحرير الإنسان فى الأرض من عبودية العباد إلى عبودية الله، ﴿**وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله**﴾، وهو ليس الحكم الثيوقراطى المعروف فى الغرب بل حكم الشريعة. القتال إذن لدرأ العدوان، والدفاع عن الحرية، ﴿**أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله**﴾. فالقتال للبغاة، ﴿**وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم**﴾. والجهاد ضد البغاة ومن يساعدونهم، ﴿**وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة**﴾. ولقد أخطأ المستشرقون عندما تصوروا أن الإسلام انتشر بالسيف للإكراه على العقيدة مع أن تحرر البشر حركة طبيعية لا تحتاج إلى سيف. السيف للبغى والظلم والعدوان وهو مضاد لطبيعة البشر.

وفى "ضرب الكليم" والذى أعلن فيه الحرب على العصر الحاجز أنشد محمد إقبال شعراً فى الجهاد ضد فتاوى الشيوخ التى تنكر الجهاد وتكتفى بالعلم، فى حين أن السيف أصدق إنباء من الكتب. فالوعظ مجرد لغو فى حين أن السيف هو أداة النضال ضد الطغاة. فلدى المسلمين الحق دون القوة، ولدى الغربيين القوة دون الحق.

الشيخ أفتى أنه عصر القلم	∴	والسيف فيه حاكم بين الأمم
أما درى الشيخ أن وعظه	∴	فى مسجد قد صار من لغو الكلم
فما ترى السلاح كف مسلم	∴	بل قلبه من لذة الموت حرم
من قلبه يهاب موت كافر	∴	فكيف ميتة الشهيد يغتنم
فعلمن ترك الجهاد طاغية	∴	من كفه يسيل فى العالم دم

أمـــا تـــرى الغـــرب بـــدا مــــــــــــــــــــــــــــــدحجاً ∴ لـــيحفظ الباطـــل فـــى عـــز عمــــــــــــــــــــــــــــم

يـــا مفتيـــاً علـــى الكنـــيس مــــــــــــــــــــــشفقاً ∴ قد حـار فـى أحكامـه أولـوا الفهــــــــــــــــــــــــم

الحـــرب فـــى المـــشرق شــــــــــر داهــــــــــم ∴ والحـرب فـى المغـرب شـر لا جـــــــــــــــــــــــرم

أن يبتــــغ الحــــق فكيــــف حاســــــب المــــسلم ∴ لا الفـــرنج ذلـــك الحكـــم



مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعى
فى الفكر العربى الإسلامى

أولا: المقدمة- الموضوع والمنهج.

مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعى من المفاهيم الرئيسية فى التراث القديم. اللفظان الأولان العلم والعمل، لفظان قديمان وحديثان فى آن واحد فى التراث القديم وفى الفكر الإسلامى المعاصر، ملتقى التراثين القديم والغربى. فى حين أن تعبير "التكافل الاجتماعى" تعبير حديث وإن كان يدل على معنى قديم أيضاً وهو الاشتراك فى الأموال، ورد حقوق الفقراء فى أموال الأغنياء، ولو أنه مشتق من لفظ قديم "كفل" بمعنى الرعاية والتعهد.

وترتبط المفاهيم الثلاثة ببعضها البعض. فالعلم هو النظر، والعمل هو الممارسة، والتكافل الاجتماعى هو الانتقال من الفرد إلى الجماعة، ومن الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى، ومن الذات إلى الموضوع، ومن الفكر إلى الواقع، ومن الشريعة إلى العالم. وبتعبير كانط العلم هو العقل النظرى، والعمل هو العقل العملى، والتكافل الاجتماعى هو الغائية فى التاريخ، ما يعادل ملكة الحكم.

وترتبط هذه المفاهيم الثلاثة فيما بينها من حيث تكوين الحروف وإن لم

(*) نشر هذا البحث ضمن سلسلة دراسات التنمية البشرية رقم (٩)، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربى آسيا وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائى، الأمم المتحدة، نيويورك ١٩٩٨.

يكن من حيث الاشتقاق. فلفظ "علم" مكون من حروف ثلاثة (ع ل م) وهى نفس الحروف التى يتكون منها لفظ عمل (ع م ل) مع تبديل الحرفين الثانى والثالث تقديماً وتأخيراً. وإذا كان التكافل الاجتماعى يتعلق بوضع البشر فى العالم فإن لفظ "عالم" من نفس الحروف الثلاثة (ع ل م) وبنفس ترتيب حروف لفظ "علم" مع إضافة المد بعد الحرف الأول دلالة على عظم العالم وكبره واتساعه وامتداده.

والفكر العربى الإسلامى له مصادره الأولى فى القرآن والسنة ثم فى العلوم الإسلامية القديمة خاصة العلوم الفقهية التى تحولت إلى ثقافة شعبية متداخلة مع الأمثال العامية ومكونة الوجدان العربى الإسلامى. كما أن الفكر العربى المعاصر هو نقطة الالتقاء بين التراث القديم والتراث الغربى، بين الموروث والوافد متفاعلاً مع الواقع العربى واحتياجاته، أزماته ومتطلباته.

فما أكثر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى قرنت بين العلم والعمل. وما أكثر الإشارات إلى حق الفقراء فى أموال الأغنياء، والزكاة على المال، والصدقات والكفارات، وحق الجوار، ونقد تركيز الأموال فى أيدى قلة من الأغنياء وضرورة سيولته بين الناس، وحركته بين الطبقات. كما أن هذه المفاهيم لا تستمد فقط من التراث الغربى الإسلامى بل أيضاً من الأمثال العامية التى تتداخل مع التراث فيكونان معاً الرافدين الأساسيين فى الثقافة الشعبية. فما يؤثر فى الناس ليس تراث العلماء فى بطون الكتب مباشرة بل من خلال الثقافة الشعبية العامة التى أفرزت أيضاً حكمتها فى الأمثال العامية والسير الشعبية.

ويمكن دراسة هذه المفاهيم الثلاثة بعدة مناهج شائعة ومازالت فى الدراسات الإسلامية. وتتفاوت هذه المناهج بين دراسة ما ينبغى أن يكون ودراسة ما هو كائن. ولما كان الموضوع هو المفاهيم وليس الواقع فإن دراسة المفاهيم تكون أقرب إلى الدراسات المعيارية منها إلى الدراسات التجريبية. ولما كان الوعى العربى المعاصر مازال أقرب إلى الوعى المثالى الذى يرى ما ينبغى أن يكون أكثر مما هو كائن، يعبر عن معاييره الموروثة والتى

قد يكون الواقع علـى نقيـضها، فيعبـر عـن أمـانى وتطلعـات ويحلـم بعالم أفضل فى الماضى أو فى المستقبل بعيداً عـن أزمـة الحاضـر آلامه وأحزانه، غلبت عليه فى دراســة المفـاهيم والمنـاهج النـصية والمعيارية.

وعادة ما تكون دراســة مـا ينبغـى أن يكـون بـالمنهج الـدفاعى الـذى يبـين عظمـة الإسـلام ودعوتـه إلـى العلـم والعمـل والتكافـل الاجتماعى كقيم إسلامية أصيلة. فلا يوجد ديـن عظّـم هـذه القـيم كما عظمها الإسلام. العلم شعاره فـى "اقـرأ" وفـى تـسمية كتابـه المقدس "القـرآن". والعمـل دليلـه فـى ﴿**وقـل اعملـوا**﴾. والتكافـل الاجتماعى جوهره "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا".

وعادة ما يعتمد المنهج الـدفاعى علـى النـصوص الأولـى فـى الكتـاب والـسنة وأقـوال الـصحابة والتـابعين والعلمـاء الأوائـل خاصـة الصوفية. يحلل النصوص لغوياً ويشرحها نصياً. ونـادراً مـا يـشير إلـى أسـباب النـزول وأثرهـا فـى التغيـر الاجتمـاعى. وقـد يتجـاوز تحليـل النصوص الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الـصحابة والتـابعين وكبار الزهاد إلى كتب التراث نفسه خاصة التراث الفقهى إما تكـراراً وشـرحاً وعرضاً وتلخيـصاً أو مـع بعـض الاجتهـادات المعاصـرة. تبـين عصرية الإسلام، وحداثة الـدين، وقدرتـه علـى حـل مـشاكل العـصر التى يشعر بها الجميـع، الجهـل، والكـسل، والتفـاوت الـشديد بـين الفقراء والأغنياء. وقـد يـؤدى عـرض إيجـاب الفكـر إلـى إدراك سـلب الواقع.

والمنهج الدفاعى بطبيعته يدافع عن الأفكار والقيم ولا ينظّرهـا أو يحللها أو يبين مدى تفاعلها مع الواقع قبـولاً أو رفـضاً، تـسليماً أو اعتراضاً. كما أنه منهج انتقائى يقوم على اختيـار النـصوص المؤيـدة وترك النصوص المعارضة مما يسمح لعـالم آخـر مـن موقـف مخـالف اختيار النصوص المتروكة عن قصد وعمل عرض لها منـاقض للعـرض الأول. ثـم ينـشب تراشـق بالنـصوص بـين المـوقفين الاجتمـاعيين المتعارضين، وكل منهما يجد شرعيته فى النـصوص وذريعتـه فيهـا. الموقف الاجتماعى هو الأساس والنص هو المشرع والغطـاء. الأول يجعـل الإسـلام اشـتراكياً، والعلـم هـو العلـم بـالواقع، والعمـل هـو العمـل اليـدوى، والتكافـل هـو إعـادة توزيـع الـدخل وقـضاء علـى

الرأسمالية. والثانى يجعله رأسمالياً. فالعلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر خيره وشره، والعمل هو العمل الصالح للآخرة. والتكافل الاجتماعى أخلاق الإسلام التى تقوم على الزكاة ومقدارها ٢,٥% من مجموع الثروة تحليلاً لباقى الثروة وهى ٩٧,٥% وتشريعاً للملكية، وعلى الصدقة الاختيارية. وحرية التجارة والربح مكفولة بالشرع.

وعادة ما تتم دراسة ما هو كائن بالمنهج الإحصائى والأسلوب التقريرى الذى يرصد التجارب التنموية فى العالم العربى فى عصورها المتتالية: الليبرالية، ثم الاشتراكية العربية، ثم الرأسمالية كما هو الحال مثلاً فى تاريخ مصر الحديث قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وبعدها، قبل الناصرية وبعدها. وغالباً ما يقوم بذلك علماء الاجتماعى والسياسة والاقتصاد. يرصد الواقع أكثر مما يصف المثال. ويقوم بذلك على مستوى الفرد أو الأسرة أو المجتمع أو الإقليم. يركز على الممارسات الفعلية أكثر مما يركز على المبادئ النظرية، على الوقائع أكثر من المفاهيم.

وإذا امتاز هذا المنهج بالقدرة على كشف الواقع الفعلى والممارسات العملية إلا أنه أيضاً محدود بعدة عوامل. فهو تجزيئى، إقليمى النزعة. كلما كانت وحدة التحليل صغيرة، الفرد أو الأسرة، كانت النتائج أكثر عملية. والمنهج التجريبى يتعامل مع وقائع وليس مع أفكار أو مفاهيم، ويحصى أشياء ولا يدرك معانى. لا يبدأ بالمفاهيم الواسعة المطلقة مثل العلم والعمل والتكافل الاجتماعى بل يطبق ذلك على عينات محددة فى بيئة واحدة أو قرية صغيرة أو مدينة معينة أو إقليم ووطن أو العالم العربى ككل، ابتداء من عينات ممثلة. وكلما ضاقت العينة أصبحت أقل تمثيلاً وبالتالى يقع البحث فى مخاطر التعميمات والأحكام المسبقة والانتقال من وصف الجزء إلى الحكم على الكل. ومن ثم يصبح السؤال: كيف يمكن دراسة هذه المفاهيم الثلاثة بالمنهج التجريبى الإحصائى وعلى أوسع نطاق ممكن من أجل الوصول إلى أحكام عادة تتجاوز الأفراد والجماعات والقرى والمدن والأقاليم إلى مجموع الوطن العربى أو العالم الإسلامى. كما لا يبين هذا

المنهج تفاعل هذه المفاهيم الثلاثة فى الواقع الاجتماعى المتغير. وقد لا يتجاوز التحليل الكمى إلى الوصف الكيفى وكأن الجداول الإحصائية قادرة على قراءة نفسها بنفسها دون تأويل أو رؤية للبواعث أو المفاهيم التى تحدد سلوك الأفراد والمجتمعات.

وكما يعتمد المنهج الدفاعى على أدبيات التراث يعتمد المنهج الإحصائى على الأدبيات المعاصرة فى العلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، العربية والأجنبية. وبالرغم من اعتماد الأدبيات العربية على الدراسات الميدانية المباشرة إلا أن التأسيس النظرى عادة ما يكون من الأدبيات الغربية التى غالباً ما يسودها الخطاب التنموى الرسمى لهيئات ومنظمات التنمية الدولية. وغالباً ما تقع هذه الأدبيات فى وهم وجود نموذج واحد للتنمية لكل المجتمعات والشعوب والثقافات. فالتنمية واحدة، والمجتمعات نمطية، والنموذج الغربى نموذج عالمى معيارى يتكرر خارجه فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. المسيح الأبيض البشرة، الإيطالى الأزرق العينين. وهو المسيح الأفريقى والأسيوى والأمريكى اللاتينى. وتغفل هذه الدراسات النمطية خصوصيات تجارب التنمية سواء فى الثقافة أو فى الواقع المحلى. وتقتصر على الإحصائيات المجردة وتحليلها وتحويلها أحياناً إلى نماذج رياضية تغفل التجارب الحية التى منها نشأت، وتتعامل مع البشر كما تتعامل مع وحدات قياسية متساوية.

لذلك كان المنهج الوصفى هو أفضل المناهج لدراسة هذه المفاهيم الثلاثة ومدى تأثيرها فى عمليات التنمية البشرية من أجل رؤية الأبعاد الذاتية والثقافية للتنمية وكيفية استخدامها أو استبعادها فى التنمية المعاصرة. يبدأ الوصف بتحليل التنمية المعاصرة باعتبارها تجارب حية فردية واجتماعية وحضارية فى شعور الباحث باعتباره مشاركاً فى عملية التنمية لجيل بأكمله. وفى التجربة الحية تلتقى المفاهيم والممارسات العملية، والتراث والواقع الاجتماعى. فالتراث مازال حياً فى وجدان الناس يمدهم بتصوراتهم للعالم وبمعاييرهم للسلوك. والواقع الاجتماعى هو الحامل الحضارى أو السياق التاريخى الذى تتم فيه عمليات

التنمية. والوصف وإن لم يتضمن أحكاماً إلا أنه بطبيعته حكم، ولكنه حكم ضمنى على التراث الحى وتفاعله مع الواقع الاجتماعى فى عمليات التنمية عن طريق كشفها وبيانها وتتبع مسارها وكأن الواقع يتحدث عن نفسه. فتحليل المفاهيم باعتبارها معانى حية فى الشعور تؤدى إلى العود إلى الأشياء ذاتها بعيداً عن الإحصائيات المجردة والبيانات الإحصائية والرسوم البيانية من ناحية، وبعيداً عن الواقع التجريبى والاستبيانات والمقابلات المباشرة. فالوصف يتم على مستوى إنسانى خالص، مستوى التجربة الحية الفردية والجماعية وليس على المستوى الصورى الخالص أو المستوى المادى الساذج. ولما كان الواقع حياً متطوراً فإن وصف مسار هذه المفاهيم الثلاثة فى مسار عمليات التنمية يكون فى نفس كشفاً عن حضور الماضى فى الحاضر، ورصداً لسيناريوهات المستقبل وتنبؤاً بمساراته. فلا فرق فى الوعى بالزمان بين الحاضر والماضى والمستقبل. وقد عرف المنهج الظاهرياتى فى العلوم الاجتماعية خاصة فى ظاهريات الثقافة التى ترصد تجارب الماضى باعتبارها تجارب حية فى الشعور. وتصف تجارب الحاضر باعتبارها مصب الماضى المعيش. بل وتتنبأ بالمستقبل باعتباره احتمالات أو توقعات بناء على قوانين التاريخ[٣٨٩].

ويمكن لمنهج تحليل المضمون أن يساعد على اقتناص المعانى ابتداء من أشكال اللغة. وهو نوع من تحليل الخطاب لا يهدف إلى معرفة تركيبه وبنيته بل يهدف إلى الخروج منه إلى عالم المعانى ثم إلى عالم الأشياء. فاللغة تكشف المعنى وتحيل إليه. والمعنى يكشف العالم باعتبارها عالماً حياً فى الشعور. وقد غلب المنهج "تحليل المضمون" على العلوم الاجتماعية والسياسية فى تحليل خطب الرؤساء والمديرين ورؤاهم الاجتماعية والسياسية. كما يتم استعماله لتحليل الخطاب الدينى

(٣٨٩) قمنا من قبل بعديد من الدراسات الوصفية مستعملين هذا المنهج فى "الدين والثورة فى مصر" جـ٣ "الدين والتنمية القومية"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩. خاصة، "الدين والتنمية القومية فى مصر" ص٣-٤٢ "دور الدين فى معارك التنمية" ص٤٣-٢١٠" أثر العامل الدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر" ص٢١١-٢٨٨" معارك الدين والتنمية" ص٢٨٩-٣١٢" مراجعة وتقرير ص٣١٢-٣٢٣.

والعلمى والفلسفى والأدبى والقانونى والتاريخى[٣٩٠].

ويمكن دراسة هذه المفاهيم الثلاثة فى عدة علوم اجتماعية حديثة مثل أنثروبولوجيا الثقافة أو علم اجتماع الثقافة السياسية لأن الموضوع على التخوم. وكان الأفضل دراستها داخل الفلسفة باعتبارها علماً إنسانياً وتضم هذه العلوم السابقة فيها. ومع ذلك، يظل جوهر التحليل هو التحليل الفلسفى الخالص اعتماداً على الجهد الفردى والاجتهاد الشخصى دون الاعتماد كثيراً على الدراسات الثانوية والأدبيات المسهبة فى الموضوع. كان الهدف هو عدم تكرار ما هو معروف سلفاً فى الدراسات المشابهة والأساليب النمطية التقليدية، ومحاولة الاجتهاد من جديد حتى لو كان محفوفاً بالمخاطر المنهجية والموضوعية. ولذلك لم تتم الإحالة إلى المصادر، النصوص القديمة، دون المراجع، الدراسات الثانوية والأدبيات المعاصرة.

وقد تم استعمال الأسلوب الفلسفى العام دون المصطلحات المهنية فى التخصصات الدقيقة. الغاية مخاطبة الجمهور العريض وليس النخبة العالمة. فالموضوع أقرب إلى هموم العالم والمواطن وليس العالم وحده أو المواطن وحده. ولا يعنى الأسلوب الثقافى العام أى تنازل عن الدقة العلمية فى العبارة أو المصطلح. بل يعنى إيصال المعنى بأيسر الطرق وأسهلها. فالمعنى هو المقصود وليس اللفظ، الرسالة وليس حاملها.

ثانيا: مفهوم العلم.

لا يعنى "العلم" فى التراث العربى الإسلامى العلم الطبيعى كما هو شائع فى الفكر الغربى وكما هو مفهوم أيضاً فى الفكر العربى المعاصر تحت تأثير الفكر الغربى وإحساساً بالنقص أمامه ورغبة فى اللحاق بأهم إنجازاته. تقليداً وتبعية ونزولاً على معايير العصر. بل يعنى "العلم" كل نسق معرفى ينتظم موضوعاً ومنهجاً وغاية، لا فرق فى ذلك بين العلم الطبيعى والعلم الإنسانى أو كما

[٣٩٠] انظر دراستنا "المال فى القرآن"، "الجهاد"، تحليل لفظى من القرآن فى "الدين والثورة فى مصر" جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص١٢٠-١٦٢، ص١٧٨-١٨٣.

يقول الفلاسفة الألمان بين "علوم الطبيعة" و"علوم الروح". وربما تكون أحد أسباب أزمة العلم الطبيعى فى الغرب هو الفصل بين العلم الطبيعى والعلم الإنسانى بدعوى الموضوعية والحياد والتفرقة بين حكم الواقع وحكم القيمة. فالواقع بلا قيمة، والقيمة بلا واقع. والموضوع بلا ذات، والذات بلا موضوع. وهى ثنائية العصر الحديث التى عرف بها الغرب فى الصراع بين المثالية والواقعية، الصورية والمادية، العقلية والتجريبية والتى فى داخلها تأرجحت العلوم الإنسانية بين هذا النموذج مرة وذلك النموذج مرة أخرى حتى استقرت على نموذجها الخاص فى العلوم الإنسانية كما صاغتها الظاهريات.

يعنى "العلم" هنا المعرفة المنظمة، المعرفة الشاملة التى تعطى تصوراً عاماً للكون والحياة. ولما احتاج كل شىء إلى معرفة تعددت العلوم حتى فى جزئيات المعارف. فكل موضوع جزئى علم: علم أسباب النزول، علم الناسخ والمنسوخ، علم المكى والمدنى داخل علوم القرآن، وعلم الحروف وعلم الكتابة وعلم القراءة وعلم البيان وعلم البديع وعلم الصرف وعلم النحو داخل علوم اللغة. يشمل العلم عدة علوم. لذلك يكون اللفظ أحياناً فى صيغة المفرد مثل "علم أصول الدين" و"علم أصول الفقه". وقد يكون بصيغة الجمع مثل "علوم الحكمة" لأنها تشمل المنطق والطبيعيات والإلهيات و"علوم التصوف" لأنها تشمل المقامات والأحوال والرياضيات والمجاهدات. وفى العلوم النقلية علم التفسير، وعلم الحديث، وعلم السيرة، بالمفرد، وعلوم القرآن لأنها تشمل علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ وعلم المكى والمدنى وعلم المحكم والمتشابه، وعلوم الفقه لأنها تشمل العبادات والمعاملات، الفرائض والسنن بالجمع.والعلوم العقلية كلها بالمفرد سواء العلوم الطبيعية مثل علم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم النبات وعلم الحيوان وعلم المعادن أو العلوم الرياضية مثل علم الحساب وعلم الهندسة وعلم الفلك وعلم الموسيقى أو العلوم الإنسانية مثل علم اللغة وعلم الأدب وعلم الجغرافيا وعلم التاريخ.

وتتجلى هذه المنظومة العامة للمعارف الإنسانية تحت مفهوم العلم فى "مفيد العلوم ومبيد الهموم" للخوارزمى (ت

٣٨٦). إذ يضم علوم الدين مثل قواعد الدين، وأحكام النبوة، وشرح السنة، وفوائد الدين، والرد على الكفرة والغرائب، أو آداب الإسلام، والأوراد والمناظرات، ومعالجة الذنوب، وحقيقة الدنيا وآفاتها، وسلوة العقلاء والحلال والحرام، والحقوق أو المكارم والمفاخر، وغرور الإنسان، والجهاد، وفتن آخر الزمان، ونوادر العلماء، وعلوم الدنيا مثل الجواهر والأقاليم، وعشرة النساء، والسلطان، وأسرار الوزارة، والتواريخ وسير الملوك، والحروب، والتعبير وعجائب البلدان، والخواص، والباء[٣٩١].

وقد ذكرت صيغة العلم فى القرآن ٨٠ مرة، وتعنى العلم اللدنى المنزل من عند الله. فالله هو المعلم الذى يهب الناس العلم، وهو علام الغيوب. والعلم هو العلم المدون فى اللوح المحفوظ، لا يقربه الخطأ أو النسيان، ويعرفه الراسخون فى العلم الذين أوتوا العلم، ويؤمنون به. لذلك ارتبط العلم بالإيمان والتسليم ومعرفة الحق. وهو مضاد للجهل وعدم المعرفة. وهو أيضا فى مقابل الظن، أى العلم بلا دليل. فالعلم لا يكون إلا علما يقينيا، وطريقة البرهان لا الجدل والمراء. وهو علم لا خلاف عليه ولا تشتت فيه ولا تفرق حوله كما حدث مع أهل الكتاب. وهو علم شامل يضم العلم بالغيب والعلم بالشهادة، العلم بالملأ الأعلى والعلم بما تخبئ الأرض، العلم بالسماء والعلم بالأرض، ويروى تاريخ الأمم السابقة، ويتطور بتطور العصر. لذلك كان علما محدودا يعرف الإنسان منه قدر ما يستطيع، مقاييس صدقه فى التنزيل بمطابقته مع الواقع، وفى التأويل بمطابقته مع النفس، يجمع بين القوة المعنوية والقوة المادية. فالبسطة فى العلم وفى الجسم معا. وأخيرا يبعث العلم على التقوى والهدى. فهو علم موجه إلى النفس لتصفيتها، وإلى الأخلاق لتأسيسها. يتأسس فى العقل وفى النفس وفى الطبيعة فى آن واحد[٣٩٢].

---

(٣٩١) جمال الدين أبو بكر الخوارزمى: مفيد العلوم ومبيد الهموم، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، ١٣٣٠هـ.

(٣٩٢) وقد ذكر لفظ العلم ومشتقاته فى القرآن (٧٧٩مرة) فى عدة معان، على النحو التالى طبقاً لتحليل المضمون من ناحية أشكال اللفظ:

- ورود اللفظ باعتباره فعلاً (٤٢٥مرة) أكثر من وروده اسماً (٣٥٤مرة) مما يدل

كما ورد لفظ "العلم" ومشتقاته فى السنة ما يربو على الألف مرة مما يدل على أن الإيمان علم. وخصص له البخارى الكتاب الثانى "كتاب العلم" بعد الكتاب الأول "كتاب الإيمان". وتندرج كلها طبقاً لتحليل المضمون تحت عشرة معانى على النحو التالى[٣٩٣]:

١- العلم صفة لله. فالله هو العالم، عالم الغيب والشهادة. فهو

على أن العلم فعل التعليم والتعليم وليس موضوع العلم وأنه ممارسة فعلية أكثر منه نتيجة محسوسة. فالعلم تربية وعملية ذاتية أى الوعى بالعلم. وفى استعمال اللفظ كفعل يظهر الزمن المضارع (٣٤٧مرة) أكثر من الماضى (٣٥) فى حين يرد الزمن المستقبل بصورة أقل (١٠). فالعلم زمن متصل، حقيقة ثابتة. ولذلك ورد فى صيغة المضارع أكثر.

- ورد فعل العلم فى الصيغة الخبرية (٧٤٨مرة) وفى صيغة الأمر (٣١) مما يدل على أن العلم حقيقة واقعة ولا تؤمر. وهو فعل إرادى حر من اختيار الذات أكثر منه أمر تكليف.
- بالنسبة للضمائر فى الفعل الماضى يبرز ضمير المتكلم المفرد (٣) والجمع (٦) وضمير المخاطب المفرد (٤) والجمع (٦) وضمير الغائب المفرد (١٣) والجمع (٢). فالمتكلم الجمع أكثر من المفرد.
- والمخاطب الجمع أكثر من المفرد مما يدل على أن العلم فعل جماعى. أما ضمير الغائب المفرد فإنه يجمع الجميع وهم جمهور العلماء. وبالنسبة للضمائر فى الأسماء فإن اللفظ لا يذكر إلا مرتين فى المخاطب الجمع والغائب المفرد مما يدل على أن المهم هو العلم كفعل وليس المعلوم كشىء، وأن العلم حركة ذاتية قبل أن يتجه نحو موضوع. فالعلم هو العالم قبل أن يكون هو المعلوم. =
- = - وبالنسبة إلى المضارع يرد المتكلم المفرد (١١) والجمع (١٣) والمخاطب المفرد (١٤) والجمع (٧٢) والغائب المفرد (١١٦) والجمع (٩٠). فالعلم للغائب أكثر مما هو للمتكلم والمخاطب، فعل جماعى كما أنه فعل فردى. وبالنسبة إلى الضمائر فى المضارع فإنها قليلة (١٤) مما يدل على أن فعل العلم أهم من الشىء المعلوم.
- يرد فعل "علم" كفعل متعد (٤٣ مرة) مع كل الضمائر مما يدل على أن التعليم فعل متبادل. وفى كل الأزمنة، الماضى والمضارع، وفى المبنى للمعلوم والمبنى للمجهول للعالم والمتعلم.
- أما بالنسبة للأسماء فإن لفظ "عليم" هو أكثر الأسماء شيوعاً (١٦٢) ثم لفظ العلم (١٠٥) ثم أفعل التفضيل أعلم (٤٩) مما يدل على أهمية التفاضل فى العلم. ثم يرد اسم فعل "عالم" (٢٠) مفرداً وجمعاً "عالمون" و"علماء". ثم يرد لفظ المعلوم مفرداً (١١) وجمعاً (٢) ثم اسم علام (٤) ومعلم (١). فالصفة عليم أكثر من العلم المجرد بلا صفة. العلم صفة للنفس، حالة للذات.
- وبالنسبة إلى الضمائر يذكر العلم مجرداً منها (٩٤)، ولا يضاف إلا إلى الضمير الغائب المذكر (٥) والمؤنث (٤) والجمع (٨) والمتكلم المفرد (١) مما يدل على أن العلم صفة مستقلة عن العالم ويكون فى هذه الحالة قيمة أو صفة لله. ولما كانت الصفة لا توجد بغير موصوف فإن صفة العلم تنتهى أيضاً إلى ذات العالم.

[٣٩٣] ونسك، منسنج: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى، بريل، ليدن ١٩٦٢ جـ٤ ص٣١٨-٣٣٩.

العالم والعلام والعليم فى صيغة المبالغة للتوكيد والاستمرار.

٢- كما أن العلم صفة للذات الإلهية فإنه صفة للذات الإنسانية. إنما الفرق بين الاثنين هو الفرق بين الثابت والمتحول. ويذهب العلم الإنسانى بذهاب العالم. كلما ذهب عالم ذهب بما معه من العلم. فالله لا ينزع العلم انتزاعاً ولكنه ينتزعه بقبض العلماء. لذلك كان موت العلماء ثلمة فى الإسلام. ووجب التعلم قبل أن يرفع العلم.

٣- الناس عالم ومتعلم، وكلاهما شريكان فى الأجر. القراءة على العالم وقراءته سواء. ولا يكون العالم عالماً حتى يكون متعلماً ومعلماً. ومن علم علماً فليعلمه أخاه. وإن أحب أحد أخاه فليعلمه علمه. فالعلم بالتعلم نقلاً من عالم إلى عالم. وهو العلم الموروث المسموع شفاهاً قبل التدوين أو بعده حين القراءة، وليس تأملاً فى الطبيعة واستقراءاً من حوادث الواقع وتعرفاً على حقائق الكون وإدراكاً لقوانين الطبيعة.

٤- العلم أساس الوجود ووسيلة البقاء واستمرار الحياة. فمن أشراط الساعة رفع العلم وتثبيت الجهل. كما أن من أشراطها ذهاب الإيمان وسيادة الكفر. فلم تعد الحياة وقتاً للاختبار أو مكاناً للاختيار.

٥- فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائل النجوم، وكفضل الرسول على سائر أمته. فالعلم عبادة، والدراسة صلاة. ولا يوجد عمل أفضل من العلم. ويستغفر للعالم من فى السموات والأرض. كما يدخل العالم فيما بين الله وعباده وكأنه واسطة بين الحق والخلق.

٦- والعلم فريضة على كل مسلم ومسلمة يبعث على الفهم والتقوى. وآفته النسيان وترك المذاكرة والاجتهاد. فلا خير فى علم لا فهم فيه ومن يخشى الله فهو عالم والعالم من يخاف الله. لذلك لا يجتمع العلم والفسق. ويصبح العلم فى رذالة الناس إذا أصبح العلم فى الفساق. ولا يكون الرجل عالماً إذا حسد من فوقه. ومن تعلم العلم ليباهى به العلماء، ومن تعلم علماً لغير وجه الله يطلب به الدنيا فليس بعالم.

٧- وموضوع العلم هو العلم بأحكام الدين، وعلم الأخلاق. ويشمل العلم بالفرائض والحلال والحرام، والعلم بالشريعة وبالفروض والنوافل، والعلم بالكتاب والسنة، والعلم بالعبادات والمعاملات. وهو العلم الإنسان الذى يشمل الفرد والجماعة، علم التربية، علم الذات قبل التوجه نحو الموضوع وهو الطبيعة. فالآيات أى الظواهر فى الأرض وفى النفس، وفى الخارج وفى الداخل.

٨- والعلم هو العلم النافع، والعوذ بالله من علم لا ينفع، ومن عالم لا ينفع بعلمه. فالعلم علمان: علم منقول مروى، وعلم حى فى القلب وهو ما ينفع الناس. وعلامة النفع العمل به. فماذا ينفع علم العالم إذا تكلم بالعلم وعمل بالفسق؟ العلم غايته العمل، والتعلم غايته الفعل. النظر والعمل واجهتان لشىء واحد. والعلم والعمل خير من العلم بلا عمل أو العمل بلا علم.

٩- والعلم من أهل الاختصاص. والجهل بالشىء يرد إلى العالم به. ولا يعطى العلم إلا لأهله، العالم والناصح واللبيب. وإذا سئل العالم عن شىء لا يعلمه قال الله أعلم. ومن أفتى بغير علم فقد جهل.

١٠- والعلماء هم قادة الأمم. وينتظر الناس قيام الإمام العالم. فمثل العلماء فى الأرض كمثل النجوم، والعلماء ورثة الأنبياء. وتهلك الأمم إذا لم يبق علماؤها واتخذ الناس جهالهم علماء. وتهلك الناس إذ هلك علماؤهم أو إذا نهاهم علماؤهم فلم ينتهوا. العلماء يكثرون فى زمان، ويقلون فى زمان، وينعدمون فى زمان. يعيش العالم فى العلم، ويعيش الناس معه. ويعيش رجل فى العلم، ولا يعيش معه أحد. ويعيش الناس فى علم عالم فيكون وبالاً عليه لأنه أخل بالأمانة وضل الناس. فالعلماء ليسوا فقط ورثة الأنبياء بل قادة الأمم[٣٩٤].

فى هذا الإطار لمعانى العلم فى الكتاب والسنة تصعب

([٣٩٤]) لم نشأ أن نذكر الأحاديث النبوية بنصها لكثرتها وتكرارها وتعدد رواياتها وسندها وآثرنا التعبير عن معانيها دون ألفاظها. ولكن يكفى هذا الحديث الجامع، "إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فأضلوا وأضلوا".

التفرقة بين العلم الإلهى والعلم البشرى. فالعلم الإلهى صفة من صفات الله مثل القدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة. ولا يمكن معرفتها إلا بعد الكلام أى إرسال الرسل وتبليغ الوحى بلغة معينة، العبرية أو العربية، لشعب معين، بنى إسرائيل أو العرب، وفى وقت معين، وقت إرسال كل نبى، وفى مكان معين، فى الشام أو الحجاز، وفى شمال شبه الجزيرة العربية أو فى وسطها[٣٩٥]. وقد أدى ذلك كثيرا إلى الاتهام بالخلط بين العلمين لكل من يحاول بيان الصلة بين العلمين وتناول العلم الإلهى بعد أن ينزل فى الوحى ويفهمه الناس فى الزمان والمكان ويؤولونه عبر العصر طبقا لتجدد المصالح.

---

(٣٩٥) هناك عدة تعينات للعلم الإلهى منذ صفة العلم لله حتى قراءة القارئ له. ويمكن إجمالها فى سبعة قد تكون هى المقصودة بالحديث المشهور "أنزل القرآن على سبعة أحرف":

- العلم كصفة أزلية ثابتة كعلم إلهى قبل التعبير عنه فى كلام. وهو ما عناه القدماء بقولهم أن القرآن أزلى أو قديم فيل التعبير عنه فى أحد أشكال التعبير.
- العلم المدون فى اللوح المحفوظ دون معرفة كيفية التدوين وهل هو بلغة أو حروف على ألواح أم هو تدوين روحى خالص، بمعنى الحفظ والثبات والتحقق والتعين والاستقلال عن الذات العالم. =
= - العلم فى ذهن جبريل ووعيه الذى نقله من الله أو من اللوح المحفوظ وحفظه ووعاه قبل أن يتكلم به فى الأرض ويبلغه للأنبياء وهى مرحلة متوسطة بين العلم المدون فى الألواح والعلم المحفوظ فى الصدور، قبل أن يتحول من موضوع إلى ذات كما تحول من قبل من ذات، الذات الإلهية، إلى موضوع، اللوح المحفوظ.
- العلم الذى نطق به جبريل فى الأرض بلغة معينة لنبى معين فى وقت بعينه وفى مكان محدد، وهو تحول العلم إلى كلام منطوق من الذهن إلى اللوح، ومن اللوح إلى الذهن، ومن الذهن إلى اللسان.
- الكلام الذى سمعه الرسول من جبريل وبلغه بدوره إلى الناس بلهجة قومه، وبصوت يسمعه كل الناس. وهو العلم الإنسانى الذى يبدأ بسماع الرسول له وتبليغه للناس بعد أن كان علماً إلهياً فى الذهن الإلهى وفى اللوح وفى ذهن جبريل وعلى لسانه. وقد تحول العلم هنا إلى كلام أى أن العلم صياغة، والفكر لغة، والمعانى ألفاظ.
- العلم أو الكلام الذى يسمعه كل الناس من الرسول وبلهجة قومه، ويبلغون به كل الناس بلهجات أخرى. وهنا يصبح العلم قراءة ليست فقط بالصوت، سماعاً وأداء بل أيضاً بالحفظ والفهم والوعى والإيحاء. لذلك نشأت علوم التفسير.
- العلم أو الكلام الذى يبلغه الناس بلهجاتهم إلى أقوام آخرين بلهجاتهم حتى اليوم والذى تختلط فيه القراءة بالتأويل، والنص بالاقتباس، والعلم بالاختيار، والقرآن بالانتقاء، والوحى بالاستعمال.

هذه التعينات كلها هى العلم كما يبدو فى الكتاب والسنة، منها ما قبل النطق ومنها ما بعد النطق. المستوى الأول بلا لغة والمستوى الأخير بعد اللغة أى التحقق فى عالم الأشياء. ومن ثم يكون مسار الوحى من المعنى إلى الشىء عبر اللغة[٣٩٦].

ويستأنف الفقه معانى العلم فى القرآن والحديث كما وضح فى "جامع بيان العلم وفضله" ويوسع منها ويزيد عليها[٣٩٧]. ويمكن إجمال هذه المعانى فى عشرة:

١- العلم أيضاً فريضة على كل مسلم ومسلمة، وواجب شرعى مثل باقى الفرائض والواجبات الشرعية كالصلاة. فالتعلم صلاة. وقد جعل ذلك الحضارة الإسلامية عبر التاريخ حضارة علم.

٢- لا يجوز كتمان العلم بل العلم للتعلم والتبليغ والرواية. ليس العلم علماً سرياً بل هو علم علنى منشر من جيل إلى جيل. فالعلم مشاركة وتبليغ بالإجازة أو المناولة. ورب سامع أوعى من مبلغ. فالعلم والمتعلم شريكان. لذلك يدعو الرسول لمستمعه وحافظه ومبلغه ضد الصدفية والباطنية وأصحاب التعليم الذين يكتمون العلم ولا يبلغونه للناس، وضد قسمته إلى علم للخاصة وعلم للعامة، واعتبار علم الخاصة العلم مضنونا به على غير أهله.

٣- العلم يبقى فى الدنيا كعمل مؤثر فيها. وهو العلم النافع الذى يتحول إلى عمل، وليس العلم الذى لا يفيد أو الذى يضر، فلا يوجد علم فى ذاته، علم للعالم، ولكن يوجد علم للناس، علم يحقق المصالح العامة. العلم تحقق فى الخارج وليس فقط معرفة فى النفس، عمل فى الخارج وليس فقط اطمئنانا ويقينا فى الداخل، ضد الغنوصية التى تعتبر الكمال فى المعرفة الباطنية، فى علاقة النفس بالحقيقة خارج العالم وليس فى علاقتها بالعالم. المعرفة الغنوصية وهم أو معرفة فارغة لأنها لا تحقق فى العالم

---

(٣٩٦) انظر دراستنا "مستويات النص القرآنى" أدب ونقد، القاهرة، مايو ١٩٩٣ ص٢١-٢٢.

(٣٩٧) أبو عمر يوسف بن عبد البر النمرى، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية المدينة المنورة ١٩٦٨.

بل شرطها هو التجرد منه والبعد عنه والتخلى عن علائقه.

٤- العلم مجموع من آداب السلوك. غايته وجه الله وليس التباهى به فى المجالس. الصمت من آدابه. العلم والتقوى شىء واحد. لذلك يذم الفاجر من العلماء. يؤدى العلم إلى اكتشاف الحقائق ويقود إلى الله. ومن هنا تنبع هيبة العلم والعلماء. فى ثقافة توحد بين العلم والسلوك.

٥- العلم عبادة إن لم يفضلها. قليل العلم خير من كثير العبادة. وخير العبادة الفقه. وفضل العالم على العابد كفضل الرسول على أمته. وفضل المؤمن العالم على المؤمن العابد سبعون درجة. وفضل العلم أفضل من العبادة. ويبعث الله العالم والعابد فيقال للعابد أدخل الجنة ويقال للعالم اشفع للناس كما أحسن أدبهم. وكل حكمة يسمعها مسلم وينطوى عليها ثم يحملها إلى أخ له تعدل عبادة سنة. ولئن يغدو الإنسان فيتعلم باباً من العلم خير من أن يصلى مائة ركعة. وبين العالم والعابد مائة درجة. وفقيه واحد أشد على الشيطان من مائة عابد. وإذا جاء الموت طالب علم وهو على تلك الحالة مات شهيداً. بل يفضل العلماء على الشهداء. ويشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء والعلماء والشهداء. ويوزن يوم القيامة مداد العلماء ودماء الشهداء. إذا كان للأنبياء على العلماء فضل درجتين فللعلماء على الشهداء فضل درجة.

٦- العالم أمين الله فى الأرض والمسئول عن رسالته. لذلك يسائل الله العلماء يوم القيامة عما عملوا فيما علموا. العلماء ورثة الأنبياء وأمناء الرسل. لذلك يذم العالم إذا ما داخل السلطان الظالم. هو الذى يقوم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والنصيحة لأولى الأمر. العالم هو الذى يقوم بدور الرقابة على جهاز الدولة وتطبيق القانون كما هو معروف فى نظام الحسبة، وهى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية كما يقول ابن القيم[٣٩٨].

٧- وقد يكون العلم شفاهاً أو تدويناً. أحياناً يكره تدوين العلم

---

(٣٩٨) الحسبة أو وظيفة الحكومة الإسلامية.

وتخليده فى الصحف حتى يظل حياً فى القلوب، وأحياناً يفضل تدوينه لحفظه. وفى كلتا الحالتين يحفظ العلم ويصلح اللحن والخطأ فى الحديث وتتبع ألفاظه ومعانيه. والتعلم فى الصغر أفضل من التعلم فى الكبر. فالعلم تربية وتعليم، يتحول إلى عادة مكتسبة وسلوك يومى. فلا فرق بين العلم وتهذيب الأخلاق وإعداد المتعلم. العلم اكتساب قدرات، وتعلم مهارات، وممارسات يومية منذ أولى مراحل وعى الطفل.

٨- ويكون العلم بالسؤال والإصرار على طلب العلم والرحلة إليه، والحرص على استدامة الطلب والصبر على النصب. ويكون العلم بمجالسة العلماء وأخذه ممن هم فى رتبة أرفع ومنزلة أعلى. ويجوز للصغير أن يفتى أمام الكبير بإذنه.

٩- العلم هو الفقه والفهم. ومن يرد الله به خيراً يفقه فى الدين. وخيار الناس فى الجاهلية خيارهم فى الإسلام إذا فقهوا أى إذا عرفوا التواصل والانقطاع. فحقيقة العلم وأصله الفقه، جدل بمعنى الفهم. لذلك كانت آفة النسيان أى غياب العلم من الذهن. والفقيه أو العالم حقيقة لا مجازاً. وتجوز له الفتيا. إذا سئل أجاب. وإن لم يعرف توقف. ويكون الفقه باجتهاد الرأى، ومعرفة العموم والخصوص، والظاهر والمؤول وإثبات المقايسة فى الفقه. فمن ذلك القياس أو الرأى أو الظن فعل ذلك إذا كان على غير أصل. وقد يخطى المجتهد وقد يصيب فى الفتيا والأحكام. واختلاف الأئمة رحمة بينهم. ومع ذلك يكره الجدال والمراء فى المناظرات دون إثبات الحجة والدليل. والتقليد ليس مصدراً للعلم.

١٠- ويحذر من الإكثار من الحديث دون فهم له أو منفعة منه. كما يحذر من التدافع إلى الفتيا والإسراع إليها. فهى مسؤولية دنيوية وأخروية. ولا يجوز حكم العلماء على بعضهم البعض. فالكل مجتهد. وإن أخطأ أحدهم فله أجر وإن أصاب فله أجران. ولا يجوز الاقتصار على السنة دون الكتاب أو الكتاب دون السنة. فالسنة بيان وتوضيح وتفصيل للكتاب. وهى تفسير له بعيداً عن الأهواء والبدع وأصحاب المصالح. لذلك كان المحدث على وضوء إحساساً بالتقوى والصدق، وبعيداً من الهوى والكتمان. ويجوز النظر فى الكتب السابقة

لهل الكتاب والرواية عنهم. فالتـاريخ البـشرى واحـد، ومعرفـة الـديانات السابقة الصحيح منها والمنتحل جزء من معرفة علوم الأوائـل وتجـارب السابقين.

وانـشغل القـدماء بقـضية تـصنيف العلـوم طالمـا أن العلـم هـو مجموعة المعارف الإنسانية المنظمة لا فرق فى ذلك بـين أنـساق عقليـة وأنـساق خرافيـة، بـين الرياضـيات والطبيعيـات مـن ناحيـة، والـسحر والطلـسمات والنيرنجيـات والطـالع والكـف والأحـاجى مـن ناحية أخرى. وتعـددت المقـاييس: العقـل والنقـل، الدرايـة والروايـة، الـرأى والأثـر، العقـل والـذوق أو العقـل والقلـب أو القلـب والجـوارح، البـاطن والظـاهر أو التنزيـل والتأويـل، الفقـه والتـصوف أو الأصـول والفروع، العقيدة والشريعة. وقـد يكـون المقيـاس الـداخل والخـارج، الموروث والوافـد، علـوم الأواخـر وعلـوم الأوائـل، وعلـوم المتقـدمين وعلوم المتأخرين، علوم القرآن وعلوم اليونـان، علـوم العـرب وعلـوم العجم.

والقسمة الغالبة علـى منظومـة العلـوم القديمـة كلهـا القـسمة الثلاثية: العلوم العقليـة النقليـة، والعلـوم النقليـة، والعلـوم العقليـة. فالعلوم العقلية النقلية هى التى تجمع بين العقـل والنقـل كمـصدر وكمنهج للعلم وهـى أربعـة: علـم أصـول الـدين الـذى يحـاول وضـع قواعد عقلية تتأسس عليها العقائد، وعلم أصول الفقه الذى يحـاول وضع قواعد لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتهـا اليقينيـة، وعلـوم الحكمة التى تحاول وضـع نـسق للحكمـة فـى المنطـق والطبيعيـات والإلهيـات والإنـسانيات، وعلـوم التـصوف التـى تحـاول شـق طريـق للـسالكين إلـى الله والعـارفين لـه والـسعداء بـه والمتحـدين معـه والمحبين له[٣٩٩].

والعلوم النقلية الخالصة هى العلـوم التـى تعتمـد فـى مادتهـا وموضـوعها ومنهجهـا علـى النقـل وحـده دون العقـل، الروايـة دون الدراية، الأثر دون الرأى. وهى خمسة: علوم القـرآن، كيفيـة روايتـه

---

(٣٩٩) انظر نماذج من دراستنا لهذه العلـوم فـى "مـن العقيـدة إلـى الثـورة" (خمـسة مجلـدات)، مـدبولى، القـاهرة ١٩٨٨. أو "دراسـات إسـلامية" الأنجلـو المـصرية، القاهرة ١٩٨٢.

وجمعه وتدوينه وعدد آياته وسوره وأجزائه وأول وآخر ما نزل منه وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكى والمدنى والظاهر والمؤول والمحكم والمتشابه والمجمل والمبين... إلخ. وعلم الحديث ويشمل علم مصطلح الحديث، وطرق السند، التواتر والآحاد، وأنواع المتن الحرفى والمعنوى، وكيفية ضبط الراوى، وعلم الجرح والتعديل، وألفاظه والرواية، واختصارات الحديث وتجميعها فى أبواب، وشروحه ودرجات يقينه من الصحيح حتى غير الصحيح. وعلم التفسير يشرح القرآن مبيناً ظروفه التاريخية والإطار العام لقصصه وأحكامه، وشارحاً معانى ألفاظه أو مبيناً أسرار بلاغته وإعرابه أو واضعاً لأحكامه. وعلم السيرة يقص سيرة الرسول أسوة بقصص سائر الأنبياء: حياته قبل البعثة وبعدها، أزواجه ومغازيه، نزول الوحى عليه وأحاديثه، مرضه ووفاته. وعلم الفقه يبين كيفية ممارسة الشعائر وتطبيق الحدود اعتماداً على القرآن والحديث وقسمته إلى عبادات ومعاملات، علاقة الإنسان بنفسه وعلاقته بربه وعلاقته بالآخرين. وهى العلوم التى لها أبلغ الأثر فى الحياة اليومية والثقافة الشعبية والتى تدرس فى المعاهد الدينية والمساجد ومنها تستمد الخطب الدينية والوعظ الدينى[٤٠٠].

والعلوم العقلية تعتمد على العقل وحده فى مواجهة الطبيعة وإن كان موجهاً بمنهج الوحى فى استعمال العقل ورؤية الطبيعة دون تدخل مباشر للوحى. وتشمل العلوم الرياضية: الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، والعلوم الطبيعية: الطبيعة والكيمياء والحيوان والمعادن، والعلوم الإنسانية بلغة العصر: اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ[٤٠١].

---

(٤٠٠) انظر نماذج من دراستنا لهذه العلوم النقلية فى "الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول" فى "هموم الفكر والوطن" جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة ١٩٩٧ ص١٧-٥٦ "مناهج التفسير ومصالح الأمة" فى "الدين والثورة فى مصر" (ثمانية أجزاء) جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، ص٧٧-١١٦ "من نقد السند إلى نقد المتن" مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ ص١٣١-٢٤٣ "ابن رشد فقيهاً" مجلة ألف، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد ١٦، القاهرة ١٩٩٦ ص١١٦-١٤٤.

(٤٠١) انظر نموذج دراسة العلوم الطبيعية فى "الوحى والواقع والطبيعة، قراءة فى كتاب"القانون" فى الطب لابن سينا"، مجلة الفلسفة والعصر، العدد الأول،

وقد نشأت عدة محاولات لإحصاء العلوم بتعبير الفارابى أو لأقسام العلوم بتعبير ابن سينا. فقد وضع الفارابى العلوم كلها فى خمسة أقسام: علم اللسان نظراً لأهمية اللغة. فلا علم يبدأ إلا باللغة. العلم هو القضايا كما هو الحال فى التيارات الوضعية والمنطقية المعاصرة. ثم علم الرياضيات يدرس الفكر ذاته، البداهة والاتساق فى علوم يقينية مراناً للفكر. ثم علم المنطق يضع قواعد الفكر وأشكال القياس وطرق التفكير السليم. ثم العلم الطبيعى والإلهى فى علم واحد. إذ لا يمكن دراسة الطبيعة دون الإحالة إلى ما بعد الطبيعة أو دراسة ما بعد الطبيعة دون الإحالة إلى الطبيعة. فهما علمان متضايفان كالأب والابن. وربما هما علم واحد مع اختلاف الرؤية، من أدنى فى علم الطبيعة أو من أعلى فى علم ما بعد الطبيعة. قد يكون علم الطبيعة إلهيات مقلوبة إلى أسفل، والإلهيات أى علم ما بعد الطبيعة طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. ثم علم الكلام والفقه والعلم المدنى وهو ما يعادل العلوم الإنسانية. فعلم الكلام هى العقائد أسس نظرية للسلوك أو بتعبير المعاصرين أيديولوجية سياسية. والفقه ما ينتج عنها من ممارسات فردية ونظم اجتماعية وسياسية واقتصادية وهو ما يسمى بالعلم المدنى أى نظم المجتمع وكما يثيره المعاصرون باسم المجتمع المدنى فى مقابل الدولة(٤٠٢).

أما ابن سينا فإنه قسم العلوم قسمة ثنائية: العلم النظرى والعلم العملى. ثم قسم كل منهما قسمة ثلاثية. إذ ينقسم العلم النظرى إلى رياضة وطبيعيات وإلهيات. فالأشياء إما مع الكثرة وهى الرياضيات أو بعد الكثرة وهى الطبيعيات أو قبل الكثرة وهى الإلهيات. وينقسم العلم العملى إلى أخلاق وسياسة واقتصاد (تدبير منزلى). وهى القسمة التى شاعت لاتساقها مع التصور العام للعلم فى الفكر الإسلامى، العلم النظرى والعلم العملى(٤٠٣).

المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٩.

(٤٠٢) الفارابى: إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٩.

(٤٠٣) ابن سينا: فى أقسام العلوم العقلية فى "تسع رسائل فى المنطق والطبيعيات"، مطبعة هندية، القاهرة ١٩٠٨.

ولما كان العلم هو مصطلحاته وكانت لغة العلم هى اللغة الاصطلاحية فقد وضعت مجموعة من القواميس للمصطلحات العلمية. وهى أقرب إلى الموسوعات العلمية الكبيرة مثل "أبجد العلوم" لحسن صديق خان، و"جامع العلوم فى اصطلاحات الفنون" الملقب "بدستور العلماء" للقاضى عبد الرسول، يتجاوز المصطلحات إلى العبارات والقضايا بما فى ذلك الآيات والأحاديث من أجل ضبط معانى اللغة(٤٠٤). وقد نشأ هذا النوع من التأليف عند القدماء فى الحدود والتعريفات قبل أن يتحول إلى علوم(٤٠٥).

وتبدأ كل العلوم القديمة العقلية النقلية أو العقلية بتعريف العلم، موضوعاً ومنهجاً وغاية، لا فرق بين علم إلهى وعلم عقلى وعلم طبيعى وعلم إنسانى. فالعلم الإلهى يستند إلى العقل الإنسانى والطبيعة البشرية والواقع المادى، ويتأسس فى العقل وفى الطبيعة وفى الواقع. فما قيمة علم لا يفهم، ولا يتفق مع الطبيعة البشرية، ولا يتحقق فى الواقع؟ لذلك قام العلم الإسلامى على وحدة الوحى والعقل والطبيعة.

وقد حاول علم أصول الدين وضع نظرية فى العلم قبل البحث فى تأسيس العقيدة إذ أن سؤال كيف أعلم؟ يسبق سؤال ماذا أعلم؟ العلم معرفة يقينية تطابق الواقع فى مقابل الجهل والوهم والظن والشك والتقليد(٤٠٦). وقد يكون علماً بديهياً فطرياً، وهو العلم الضرورى الذى لا يحتاج إلى تعلم أو علماً استدلالياً نظرياً يحتاج إلى تعلم. وطرقه النظر. فالنظر يفيد العلم عن طريقة التوليد. توليد النتائج من المقدمات. لذلك كان النظر واجباً عقلاً وشرعاً. فهو أول الواجبات حتى قبل الفرائض. فبالنظر عرف وجود الله وهو مصدر الشرائع. وموضوعه العالم الطبيعة حتى يقابل العلم

---

(٤٠٤) حسن صديق خان: أبجد العلوم. القاضى عبد الرسول: جامع العلوم فى اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء. مؤسسة الأمل للمطبوعات، بيروت ١٩٧٥.

(٤٠٥) ذلك مثل رسالة الكندى "فى حدود الأشياء ورسومها" ورسالة ابن سينا فى "الحدود"، والآمدى "اصطلاحات المتكلمين والفلاسفة" والجرجانى "التعريفات" والتهانوى "كشاف اصطلاحات العلوم والفنون".

(٤٠٦) "من العقيدة إلى الثورة"، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين جـ١، المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم.

الصاعد العلم النازل (الوحى). وطرق النظر التعريف أو الاستدلال أو القياس. ومقدمات القياس إما يقينية أو ظنية. والأدلة عقلية أو نقلية. والدليل العقلى قطعى فى حين أن الدليل النقلى ظنى لاعتماده على الوضع واللغة. وكل الحجج النقلية حتى لو تضافرت لإثبات شىء على أنه صحيح ما أثبتته، ولظل ظنياً، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة[٤٠٧].

ولا تختلف نظرية العلم عن الحكماء عنها عند المتكلمين إلا أنه قد تحولت إلى منطق وهو أداة العلم وآلته. والعلم هو العلم الطبيعى والإلهى عند ابن سينا، وأضاف إخوان الصفا العلم الإنسانى، العلوم الإلهية الناموسية والشرعية كقسم رابع من أقسام الحكمة. فوضعت مادة العلم، المحسوبيات والمجربات والبديهيات والأولويات كمقدمات قياسية. وأصبح البرهان قمة نظرية العلم. الألفاظ والعبارة والقياس مقدمات له، والسفسطة والجدل والخطابة والشعر نتائج له كما شرح الفارابى.

كما اختار علم أصول الفقه المنطق كنظرية للعلم كما فعل الغزالى فى المستصفى. فمن لا منطق له فلا ثقة لنا بعلمه. وخصص مقدمة فى المنطق باعتباره المدخل إلى علوم الاستدلال. وإذا كان قد كفر الفلاسفة فى الإلهيات خاصة وفى الطبيعيات عامة إلا أنه لم يكفرهم فى المنطق لأنه نموذج العلم اليقينى. وربما استعملوه لإيهام الناس بأن باقى علومهم فى الإلهيات والطبيعيات يقيناً وصدقاً[٤٠٨]. وقد يكون المدخل هو اللغة، اللغة العربية وقسمتها إلى اسم وفعل وحرف، وقسمة الاسم إلى نكرة ومعرفة أو مفرد ومركب، والفعل إلى أزمنته الثلاثة، والحرف إلى متصل ومنفصل. فالعلم لغة. ومباحث الألفاظ تعتمد على منطق اللغة. لذلك كتب الغزالى فى المنطق "معيار العلم" و"محك النظر" و"القسطاس المستقيم" لإعادة عرضه ابتداء من الموروث، الكتاب والسنة والفقه[٤٠٩].

---

(٤٠٧) عضد الدين الأيجى المواقف، عالم الكتب، (بدون تاريخ).
(٤٠٨) الغزالى: المستصفى فى علم أصول الفقه (جزءان)، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٣٢٢هـ.
(٤٠٩) انظر دراستنا "علم أصول الفقه" فى: "دراسات إسلامية"، الأنجلو المصرية،

وعند الصوفية العلم علمان: العلم البشرى سـواء كـان حـسياً تجريبيـاً أم اسـتدلالياً نظريـاً، والعلـم الإلهـى اللـدنى عنـد الأنبيـاء والصوفية وحياً أم إلهاماً. قد يخطئ الحس بدليل تخطئة العقل لـه. فلماذا لا يخطئ العقل إذا كانت هناك ملكـة أخـرى قـادرة علـى أن تحكـم عليـه كمـا حكـم هـو علـى الحـس. إذا كـان علمـاء الحـديث ينقلون علومهم من ميت عن ميت فإن ابن عربى ينقـل علمـه مـن الحى الذى لا يموت. وإذا كان الراوى ينقل من فلان عـن فـلان فـإن ابن عربى يروى "عن قلبى عن ربى أنه قـال". هـذا العلـم لا يـأتى إلا بالعمل، بالرياضة والمجاهدة. فالعمـل يـورث العلـم ولـيس العلـم هو الذى يورث العمـل. العمـل مقدمـة والعلـم نتيجـة عنـد الـصوفية وليس العلم مقدمة والعمل نتيجة كمـا هـو الحـال للفلاسـفة. وقـد بـدأ الغزالـى كتابـه "إحيـاء علـوم الـدين" بكتـاب العلـم. وهـو العلـم الربانى الكشفى، علم بواطن القلوب، علم الذوق الـذى لا يكتفـى بعلم اليقين عند المتكلمين أو حـق اليقـين عنـد الحكمـاء بـل يـأتى بعـين اليقـين عنـد الـصوفية[٤١٠]. ويبـدأ ببيـان فـضل العلـم والتعلـيم والتعلم وشواهده من النقل والعقل. ثم يفـرق بـين العلـم المحمـود والعلم المذموم. كمـا يميـز بـين مـا هـو فـرض عـين وفـرض كفايـة. ويفضل علم الآخرة على علـم الكـلام والفقـه. ثـم يعـرض لمفـاهيم العامة للعلم وما تتـصوره مـن علـم محمـود وعلـم مـذموم وتفـضيل علوم التذكير والحكمة على علوم الفقـه والكـلام. ثـم يبـين تفـضيل الخلق علم الخلاف وسبب الإقبـال عليـه. ويبـين المنـاظرة والجـدل وشـرط صـحتهما. ثـم يـصف آداب المـتعلم والمعلـم، وآفـات العلـم والفرق بين علماء السوء وعلماء الآخرة. وينتهى ببيان شرف العقـل وحقيقته وأقسامه من أجـل إفـساح المجـال للعقـل الربـانى، عـين البصيرة للعلوم الكشفية. ويتعرض الغزالى أيضاً فـى قـسم العـادات للتعلم والتعليم ويجعلهما من نتـائج العزلـة. وفـى قـسم المهلكـات يبين شواهد الشرع على صحة طريق أهل التـصوف فـى اكتـساب المعرفة لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد.

القـــاهرة ١٩٨٢، ص٦٥-١٠٣.

(٤١٠) الغزالـى: إحيـاء علـوم الـدين، مـصطفى الحلبـى، القـاهرة ١٩٣٩ جــ١/١١-٩٥، ٢٣٦-٢٣٨، ٢٢٣-٢٢٥ علم الكلام والفقه.

ثم أصبح مفهوم العلم فى الفكر العربى المعاصر أقرب إلى المفهوم الغربى، العلم الطبيعى. ونشأ التيار العلمى العلمانى عند شبلى شميل وفرح انطون ونقولا حداد وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا. وبهذا التصور الغربى للعلم إحساساً بأهمية العلم الطبيعى وعدم الاكتفاء بالعلوم الدينية القديمة ودون مراجعة لهذا المفهوم ووضعه فى ظروف نشأته ضد العلوم الدينية الإلهية فى العصر الوسيط. وبالرغم من تطور مفهوم العلم فى الحضارة الغربية فى العصور الحديثة إلا أن هناك ثوابت دائمة فيه.

فالعلم نوعان: رياضى وطبيعى. شرط صحة الأول اتساق النتائج مع المقدمات. وشرط صحة الثانى تطابق النتائج مع الواقع. والعلم الإنسانى مذبذب بين النموذجين السابقين بالرغم من محاولات بعض المعاصرين جعل العلم الإنسانى نموذجاً ثالثاً مستقلاً بذاته كما حاولت الظاهريات وكثير من فلاسفة الحياة مثل نيتشه ودلتاى وشيلر وهوسرل وبرجسون ومونييه وبلوندل وكل الفلاسفة الوجوديين. هناك صراع بين العلم الطبيعى والعلم الإنسانى، إما رد الإنسانى إلى الطبيعى كما تفعل الوضعية أو رد الطبيعى إلى الإنسانى كما تفعل المثالية. فظهرت أزمة العلم الغربى. وفقد مفهوم العلم وحدته وتعددت مفاهيمه بل تضاربت وتصارعت حتى وقع العلم فى النسبية بدعوى التعددية فى المنهج والموضوع والرؤية. ومع ذلك ظل مفهوم العلم الطبيعى هو السائد لما يمتاز به من صفتى الموضوعية والحياد، والقدرة على التخلص من الجوانب الذاتية فى العلم، ومخاطر الأهواء والانفعالات. وقد تطلب ذلك التميز بين حكم الواقع وحكم القيمة، بين القضايا الخبرية والقضايا الإنشائية.

وكانت وظيفة العلم الإنسانى نقدية بالضرورة تصل أحياناً إلى حد الهدم والتدمير. فنشأ صراع بين العلم والدين، والعلم والفلسفة. وأصبح تاريخ الإنسانية كلها فى مسار من الدين إلى الميتافيزيقا إلى العلم. وقد سبب ذلك رد فعل معاصر فى العودة إلى الأشكال البدائية الأولى للفكر البشرى بما فى ذلك الدين والفلسفة والفن. كما ارتبط العلم بالتطبيق فى التقنية حتى تحول

العلم وقرينه التكنولوجيا إلى مفتاح سحرى لمغاليق الأذهان والمجتمعات. وانتقلت المجتمعات التقليدية من مفتاح سحرى مثل الإيمان إلى مفاتح سحرى آخر مثل العلم. فلم تتغير العقلية، بل غيرت شكل السحر. كما ارتبط العلم بالاستهلاك والرفاهية والصناعة والوفرة والغنى والتقدم مما أثار بعض التساؤلات بعد إلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما وناجازاكى وازدياد مخاطر الحرب النووية وأسلحة الدمار الشامل. كما ظهرت مخاطر المجتمع الصناعى فى تلوث البيئة والتدخل المصطلنع فى مسار الطبيعة الحية فى النبات والحيوان والإنسان لمزيد من الزراعة والسمنة والهندسة الوراثية. فزادت أمراض العصر خاصة السرطان ودلالته على العصر الحديث، التكاثر غير المنظم للخلايا.

وتم الإيحاء بأن العلم ظاهرة غربية أصيلة على غير منوال. فقد عرف الشرق الدين والفلسفة ولم يعرف العلم. وتم اختزال حضارات الشرق كلها فى الصين والهند وفارس وما بين النهرين وكنعان ومصر القديمة فى الأخلاق. مع أن العلم الشرقى كان ضمن منظور حضارى أوسع نابع من الدين والأخلاق سواء العلوم الرياضية أو الطبيعية أو الإنسانية. وتحول كل علم خارج الغرب وقبل العصور الحديثة إلى ما قبل العلم أو إلى تاريخ العلم. فاغترب الوعى العربى عن ذاته. وانحرف عن مساره التاريخى. وأصبح الغرب مصدراً للعلم والنقل الوافد. ووقع فى فخ المركز والأطراف. الغرب يبدع وهو ينقل، الغرب ينتج وهو يستهلك. وتغير مصدر النقل بدلاً من النقل عن القدماء ومفاهيم العلم الموروثة، إلى النقل عن المحدثين ومفاهيم العلم الغربية.

ونشأ صراع فى الوعى العربى المعاصر بين مفهومين للعلم، المفهوم الموروث من القدماء وهو العلم الدينى النقلى النصى بعد أن توارت العلوم العقلية الخالصة لصالح العلوم النقلية، وتجمدت العلوم النقلية العقلية فى مرحلة نشأتها وتكوينها القديمة دون تطوير أو تغيير، والمفهوم الغربى للعلم الطبيعى الوافد من العصور الحديثة. واحتار الفكر العربى بين هذين المفهومين. ونشأ الصراع بين التيارين السلفى الذى يدافع عن المفهوم القديم، والعلمانى الذى يدافع عن المفهوم الغربى. هذا ناقل من القدماء، وذلك ناقل

مـن المحـدثين. والنقـل يعـادل النقـل وإن اختلفـت مـصادره. ومـلأ الفـراغ الـشاسـع بـين النقلـين الخطـاب الإنـشائى الـسياسـى الإعلامى المعاصر الذى يدافع عـن الدولـة، ويرسـى قواعـد النظـام القائم، مـستعملاً المفهـوم الـسلفى للعلـم مـرة بمخاطبـة العامـة والمفهوم العلمى الغربـى مـرة بمخاطبـة النخبـة. ولـم يحـاول أحـد حتـى الآن بـالرغم مـن الطهطـاوى ومحاولتـه قـراءة الأنـا فـى مـرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا إبداع مفهـوم جديـد للعلـم، يطـور علـوم القدماء، وينقد علوم المحدثين[٤١١].

ثالثاً: مفهوم العمل.

من حيث تحليل المضمون للمعانى المختلفة من لفظ "عمـل" فى القرآن، فإنها تتراوح بين ثمانية معانى على النحو التالى[٤١٢]:

---

(٤١١) انظر دراسـتنا "جدل الأنا والآخر"، دراسـة فـى تلخـيص الإبريـز للطهطـاوى فـى: "هموم الفكر والوطن" جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار المعرفـة الجامعيـة، القـاهرة ١٩٩٧، ص٢١٩-٢٤٩.

(٤١٢) إذا كان لفظ "العلم" قد ورد فى القرآن (٧٧٩) مرة فإن لفـظ "العمـل" ورد (٣٥٩) مرة أى حوالى النصف ممـا يـدل علـى أهميـة العلـم أولاً. وطبقـاً لأشـكال تحليـل المضمون يتضح الآتي:

- تردد الفعل (٢٧٥) أكثر من الاسم (٨٤) بحوالى ثلاثة أضعاف مما يـدل علـى أن العمل فعل أكثر منه اسماً، عملية أكثر منه شيئاً.
- ورود صـيغة المـضارع (١٦٥) أكثـر مـن صـيغة الماضـى (٩٩) ممـا يـدل علـى أن العمل حقيقة مستمرة أكثر منه فعلاً تم فى الماضى وانقطع.
- وفى صيغة المضارع يتردد المخاطب الجمع (٨٣) أكثـر مـن الغائـب الجمـع (٥٦) مما يدل على أن العمل نداء للآخر وطلب منه.
- فى صيغة الماضى الشخص الثالث أكثر تردداً (٧٣) بحيث تصل إلى ثلاثـة أربـاع صيغ الماضى كلها مما يدل على انتهاء عمل الفرد وتوقع نتائجه إيجاباً أم سلباً.
- تتـردد صـيغة الأمـر قلـيلاً (١١) لأن الفعـل لـيس أمـراً بـل طبيعـة، ويتـردد الأمـر الجمعى (٩) أكثر من الأمر المفرد، فالعمل جماعى، عمل الأمة أكثر مـن عمـل الأفراد.
- لا تضاف الضمائر للأفعال إلا مرة واحدة فـى صـيغة "عملتـه" ممـا يـدل علـى أن العمل فى ذاته أهم من الشىء المعمول أى ارتباط العمـل بنـشاط الـذات أكثـر من عالم الأشياء. =

= - بالنسبة للأسماء يرد لفظ "العمل" جمعاً فى صيغة أعمال (٤١) أكثـر منـه فـى صيغة المفرد "عمل" (٣٠) مما يدل على أن العمل جمعى. أما بالنـسبة لاسـم الفاعل "عامل" فيرد (١٣) مرة والجمع (٨) أكثر مـن المفـرد (٥) ممـا يـدل أيـضاً على أولوية الفعل الجماعى على الفعل الفردى.
- وبالنسبة للضمائر يرد الفرد المتكلم (١)، والجمـع (٣)، والمخاطـب المفـرد (١)،

١- العمل الصالح جمعاً "الصالحات" (٦٠) أو مفرد (٣٣). وهو المعنى الأول المبدئى. هو العمل الحسن فى أفعل التفضيل "أحسن ما عملوا". وهو أيضاً العمل الخير "ما عملت من خير". وذلك فى مقابل السيئات "وسيئات ما عملوا"، وعمل المفسدين "والأخسرين أعمالاً".

٢- الأعمال بالنيات الحسنة والسيئة، عن علم أو عن جهالة، فالنية شرط العمل.

٣-المسئولية الفردية والجماعية عن الأعمال. فالأعمال تقدم بالأيادى فرداً وجماعة. ويجد كل عامل أعماله حاضرة أمامه مسائل عنها أو برئ منها. فالمسئولية أساس الجزاء.

٤- هناك جزاء على الأعمال جزاء بحسنة مثلها أو عشرة أمثالها أو مائة مرة وجزاء سيئة مثلها. ومن هم بحسنة ولم يفعلها تحسب له. ومن هم بسيئة ولم يفعلها لا تحسب عليه. توفى كل نفس ما عملت، وتنبأ بأعمالها، وتجده حاضراً أمامها.

٥- ولما تفاوتت الأعمال تفاوت الجزاء. للأعمال درجات وللجزاء درجات إيجاباً أم سلباً مما يتيح الفرصة للمنافسة على الأعمال الصالحة، والابتعاد عن السوء.

٦- وهناك شهود على الأعمال كالأيادى والجوارح والقلوب وأدوات الفعل وآلاته. فالعمل مرتبط بوجود الإنسان لا يمكن التبرؤ منه أو الابتعاد عنه.

٧- الدعوة للعمل فى عدة صياغات مثل ﴿**وقل اعملوا**﴾، ﴿**يا قوم اعملوا**﴾، ﴿**فليعمل العاملون**﴾. والدعوة إلى العمل تتلو الدعوة إلى النظر والتأمل وطلب البرهان.

٨- العمل فى العالم بالكد والسعى نتيجة للاستخلاف، ﴿**ويستخلفكم فى الأرض فينظر كيف تعملون**﴾، وهو عمل فى البر والبحر، السعى والكد فى العالم. وهو العمل فى الدنيا

والجمع (١٣)، والغائب المفرد (٥)، والجمع (٢٩) مما يدل على أهمية أعمال الجماعة خاصة الغائبين منهم.

وفى وقت معلوم قبل أن ينقضى أجله إذ لا يمكن العـودة إليهـا بعـد انقضاء العمل الصالح بعد التعلم والمـشاهدة والتحقـق مـن الجـزاء. والأعمال باقية فى العالم بأثرهـا وبعلمهـا. والله عـالم بكـل شـىء. محيط به خبير وبصير دون أن يفرض إرادته على خلقه. فكـل ميـسر لما خلق له. وكل يعمل على شاكلته.

وقد ورد لفظ "العمل" فى السنة أيضاً فى عدة معان مـشابهة لمعانى القرآن مع تغيير التركيز على بعـضها، ويمكـن إجمالهـا أيـضا فى ثمانية على النحو الآتى:

١- العمل هو العمل الخير. وهو عمل بالطبيعـة والفطـرة. فكـل إنـسان ميـسر لمـا خلـق لـه. وكـل عامـل ميـسر لعملـه. وأفـضل الأعمال الجهاد فى سبيل الله، وامتطاء صهودة الجـواد والـصبر فـى اللقاء. وأسـوأ العمل عمل قوم لـوط. فهـو مـضاد للطبيعـة البـشرية، ولكل عمل سئ كفارة بحيث تصبح الأعمال كلها أعمال خير.

٢- الأعمـال بالنيـات. والنيـة الـصادقة شـرط العمـل الـصحيح. والنفاق نفاقان: نفاق العمل ونفاق التكذيب.

٣- وأطهـر النيـات أن يكـون العمـل لوجـه الله، دون أن يـشرك العامل بعمله أحداً غيره. فمـن النـاس مـن يعمـل عمـل الـدنيا مـدعياً الآخرة. ومنهم من يدعى العمل لوجه الله، وهو يحب أن يحمـد عليـه من الناس. يعمل عمل أهل الجنة وهو من أهل النار.

٤- ولكل عمل جزاء من نوعه كيفاً وإن زاد كماً. فالعمل الـصالح القليل قد يكون له أجر كثير. ومن عمل حسنة فله عـشر أمثالهـا أو أزيد. ومن هم بسيئة ولم يفعلها كتبت له حسنة.

٥- العمـل تطبيـق للعلـم. فـالعلم يـؤدى إلـى العمـل، وقـراءة القـرآن تـؤدى إلـى العمـل بمـا فيـه، "تعلمـوا تعلمـوا فـإذا علمـتم فاعملوا". ولا يكون الإنسان بالعلم عالماً حتى يكون به عاملاً.

٦- والعمل هو العمل اليدوى. وأفضل عمل عمل العبـد بالليـل، يكـسب قوتـه. وخيـر الكـسب كـسب اليـدين العامـل إذا نـصح. مـا كسب الرجل كسباً أطيـب مـن عمـل يـده. وأن يأكـل الإنـسان مـن

عمل يده خير من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه.

٧- والعمل ضد الاتكال "اعملوا ولا تتكلوا إنما هى أعمالكم أحصيها لكم". وهو عمل وفقاً للطاقة والوسع نظراً لاستحالة التكليف بما لا يطاق. "اكلفوا من العمل ما تطيقوا". "لا تكلفوا أنفسكم من العمل ما ليس به طاقة".

٨- وأفضل الأعمال أدومها "خياركم أطولكم أعماراً وأحسنكم أعمالاً، "فإن خير العمل أدومه وإن قل". وهو العمل الأفضل والأحسن والأكمل. وهو العمل الذى يصبح سنة الناس ويخلد فى الأرض، وتجتمع عليه الأمة[٤١٣].

وفى الفقه يظهر العمل كأداة للتغير الاجتماعى والنصح والإرشاد لأولى الأمر فى "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر". وهو العمل المباشر. فإن صعب فالنصيحة بالقول والتنبيه باللسان. فإن صعب فالأعمال بالقلوب وهو أضعف الإيمان طبقاً للحديث المشهور "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان".

وقد أصبح موضوع "العمل" فى علم أصول الدين موضوعاً رئيسياً مقروناً بالإيمان فى "الإيمان والعمل". وجعلهما الغزالى من الألفاظ الشرعية أقرب منهما إلى العقائد نظراً لتضمنهما أحكاماً شرعية. لذلك كان من الموضوعات السمعية مع النبوة والمعاد والإمامة، الحجة فيها للنقل دون العقل وهناك ثلاثة مواقف:

١- وحدة العمل والإيمان. فالإيمان بلا عمل مجرد أمنية. والعمل بلا إيمان مجرد فعل عضلى غير مقصود وغير موجه نحو غاية قصوى. وهو موقف الخوارج من أجل دفع الناس إلى المعارضة السياسية ضد الاستكانة وقبول الحكم الظالم ومن أجل الخروج عليه لأن أعماله غير مطابقة لإيمانه. وهو الموقف الجذرى الذى تعرف به مواقف النضال السياسى وأحزاب المعارضة وجبهات اليسار.

٢- انفصال العمل عن الإيمان. يكفى الإيمان الإعلان عنه

---

(٤١٣) فنسك، مسنج: معجم ألفاظ ألسنة جـ ٤ ص٣٦٩-٣٨٧.

باللسان ولو بتمتمة اللسان نطقاً بالشهادتين دون الشق على القلوب. وهو موقف المرجئة. وقد رأى بعض الفضلاء أن ذلك مدعاة لحقن الدماء، وتكفير المخالفين فى الرأى، وتجميع الأمة مثل أبو حنيفة، وهو ما وافق هوى الأمويين أيضاً ماداموا ينطقون بالشهادتين فإن أفعال الحكام تكون خارج دائرة الأحكام الشرعية. فكل من قال لا إله إلا الله فهو مؤمن، وجزء من الأمة.

٣- المنزلة بين المنزلتين لمن يخرج عمله عن إيمانه، فلا هو كافر كما تقول الخوارج ولا هو مؤمن كما تقول المرجئة بل هو عاص عند واصل بن عطاء أو منافق عند الحسن البصرى. تجب عليه التوبة والعودة إلى تطابق العمل مع الإيمان سلماً وطواعية[٤١٤].

وفى علم أصول الفقه يتم تحليل الفعل وليس العمل إما فى صيغ الخطاب "أفعل" أو "لا تفعل" فى الأمر والنهى أو العموم والخصوص وإما فى الأحكام الشرعية الخمسة: الواجب والمحرم، والمندوب والمكروه، والمباح. وبالرغم من اشتراك اللفظين فى حرفين من نفس المصدر "عمل" "فعل" مع استبدال الحرف الأول مع الثانى وهو حرف العين إلا أن الفرق بينهم هو الفرق بين الخارج والداخل. فالعمل نشاط للإنسان فى الخارج موجه نحو التغير الاجتماعى والإنتاج فى حين أن الفعل نشاط للإنسان فى الداخل. علاقته بالزمان وإتيانه على الفور أو التراخى، أداء أم قضاء من حيث شرعيته.

ولكن يظهر لفظ "العمل" فى إطار تحليل خبر الآحاد الذى يورث الظن من حيث النظر واليقين من حيث العمل فى مقابل خبر الآحاد الذى يورث اليقين فى النظر والعمل على حد سواء. فخبر الآحاد يوجب العمل به فى حالة الضرورة وتحقيق المصلحة وإذا لم يعارض نصاً يقينياً من الكتاب أو السنة المتواترة. كما يظهر العمل لاتفاقه مع

---

(٤١٤) "من العقيدة إلى الثورة" جـ٥ الإيمان والعمل والإمامة. وأيضاً الغزالى: "الاقتصاد فى الاعتقاد"، مكتبة صبيح، القاهرة ١٩٦٢.

النظر كشرط للمفتى فى الاستفتاء وطاعة فتواه[٤١٥].

ويظهر العمل فى علوم الحكمة أى فى الفلسفة عند مسكويه بمعنى العمل الأخلاقى، العمل الصالح، عمل الفضيلة والتقوى، وإن لم يظهر اللفظ بل استبدل به لفظ "الفضيلة". فبناء على تحليل قوى النفس الثلاثة: الشهوية والغضبية والعاقلة، لكل قوى فضيلة. فضيلة الشهوة العفة. وفضيلة الغضبية الشجاعة. وفضيلة العاقلة الحكمة. فإذا ما تحققت هذه الفضائل الثلاث تأتى فضيلة رابعة هى العدالة. وبصرف النظر عما إذا كان هذا النموذج لأفلاطون أم لا فإنه قد تم عرضه على العقل الخالص وأصبح نتيجة حكم العقل البديهى وليس من الوافد. فالعقل هو مناط اجتماع الوافد والموروث. ومع ذلك فالفضائل النظرية أعلى من الفضائل العملية. ولما كانت الحكمة أعلى الفضائل النظرية فإنها تكون أعلى الفضائل كلها، ﴿**يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً**﴾[٤١٦].

وبالرغم من أن "العمل" ليس من مصطلحات الصوفية المعروفة التى يتردد ذكرها فى كتبهم مثل "الرسالة القشيرية" إلا أن مضمونه شائع تحت أسماء أخرى. فالعمل عند الصوفية أكثر من مجرد العبادة والشعائر كما هو الحال فى الفقه وأفعال الجوارح بل يتضمن أيضاً أفعال القلوب وما يعترى النفس من مقامات وأحوال. وكما كتب الغزالى "معيار العلم" و"محك النظر" و"القسطاس المستقيم"، فإنه كتب أيضاً "ميزان العمل" أى قواعد السلوك الصحيح الطريق إلى السعادة وهو الجمع بين العلم والعمل طبقاً للآية الكريمة ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه**﴾. العلم مخدوم والعمل خادم مما يدل على رتبة العلم العليا. فالعلم نتيجة العمل وليس العمل نتيجة للعلم. العمل علة والعلم معلول وليس العلم علة، والعمل معلولاً. العمل مقدمة، والعلم نتيجة. العمل غرس، والعلم ثمرة. طريق النجاة العلم والعمل. ويبين الغزالى نسبة العمل من العلم وإنتاجه السعادة التى اتفق عليها المحققون من الصوفية بأكملهم. وساعدهم من

---

[٤١٥] الغزالى: المستصفى جـ١/١٤٧-١٤٨، جـ٢/٣٨٣-٣٨٤.

[٤١٦] مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مطبعة الترقى، القاهرة ١٨٩٩.

النظار طوائف سواهم. ويفارق الصوفية فى جانب العلم طريق غيرهم إذ أن العلم العملى يبدأ من قبل العلم النظرى. ويتكون العلم العملى من ثلاثة علوم: علم النفس والأخلاق، علم سياسة البدن والأسرة، علم سياسة البلد. وهذا العلم العملى يأتى عن طريق المشاركة بين الشيخ والمريد، بين المعلم والمتعلم[٤١٧].

وفى "إحياء علوم الدين" يمتد استعمال لفظ العمل على الأعمال الظاهرة من الصلاة والبداءة بالتكبير فى الصلاة إلى الأعمال الباطنة، أعمال القلب وهى أسرار الصلاة. وكذلك فى الحج هناك الأعمال الظاهرة من أول السفر إلى الرجوع عبر الوقوف من البيت والرمى والنحر والحلق إلى الآداب الدقيقة والأعمال الباطنة فى أسرار الحج. ويبين هذه الأعمال الباطنة ودرجة الإخلاص فى النية وطريق الاعتبار بالمشاهد الشريفة وكيفية الافتكار فيها، والتذكر لأسرارها ومعانيها من أول الحج، إلى آخره. وفى تلاوة القرآن هناك أعمال اللسان وهناك أيضاً الأعمال الباطنة خفقات القلوب. هذا فى العبادات. أما فى المهلكات فإن أهل العلم وأرباب العمل يقعون فى الغرور المذموم. لذلك لزم فى المنجيات القيام بالمراجعة والمحاسبة، محاسبة النفس بعد العمل[٤١٨].

وقد تجاوز الفكر العربى المعاصر هذه المعانى الموروثة للعمل مثل العمل الصالح، والعمل الأخلاقى، وأعمال القلب إلى العمل اليدوى، العمل المنتج فى الزراعة أو الصناعة. وأبرزت قيم العمل العضلى. وظهرت أحاديث مطوية عن اليد الخشنة، يد العامل التى يحبها الله ورسوله، وليست اليد الناعمة للحكيم، وتفضيل الياقات الزرقاء على الياقات البيضاء. فمن يحطب بيده ويأكل منها خير من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه، بل لقد امتد مفهوم العمل اليدوى ليشمل العمل الفكرى فى التجارب فى الاشتراكية الحديثة. وأصبح المثقفون ضمن العمال، لا فرق من يعمل بيده ومن يعمل بعقله. وظهرت عدة مؤلفات عن تشريعات العمل

---

(٤١٧) الغزالى: ميزان العمل، صبيح، القاهرة ١٩٦٦، ص١١-١٣/٢٣-٢٩/٣١-٣٤/٩٦.

(٤١٨) الغزالى: إحياء علوم الدين، مصطفى الحلبى، القاهرة ١٩٣٩، جـ١/١٥٨-١٦٠/٢٥٣-٢٧٩/٢٨٧-٢٩٦، جـ٣/٢٨٩-٢٩٢، جـ٤/٢٩١-٢٩٣.

والعمال فى الإسلام وحقوق العمال فى الإسلام من أجل ربط هذا المعنى الحديث للعمل بالتراث القديم حتى ينشط الناس ويدركون معنى شعارات الثورة العربية الحديثة "العمل قيمة، العمل واجب، العمل حياة".

ولقد انتشر مفهوم العلم بمعنى البراكسيس Praxis فى الفكر العربى المعاصر من الماركسية فى تعارضه مع اللوجوس Logos. فليس المهم فهم العالم بل تغييره. وظهر هذا التقابل فى الأدبيات اليسارية العربية اقتفاء لأثر ماركس الشاب. وفى الأدبيات اليمينية انتشرت البرجماتية عند جيمس، والذرائعية عند ديوى، ترجمة وتأليفاً. وانتسب إليها بعض المفكرين العرب المعاصرين لأنها تعطى الأولوية للعمل على النظر. وترى أن النظر ضعف فى العمل ونقص فى الإرادة كما هو الحال عند برجسون على عكس أفلوطين الذى كان يرى أن العمل ضعف فى النظر. كما شاعت البرجماتية المثالية عند شيللر وبيرس نظراً لقربهما من التصور الإسلامى. كما انتشرت النزعة العملية بوجه عام عند كانط فى نقد العقل العملى. كما ذاعت المثالية الترنسندنالية عند فشته لأنها تجعل الحرية الموضوع الرئيسى فى "نظرية العلم"، الأنا تضع نفسها حين تقاوم. ولا يجد الفكر العربى المعاصر فى مفهوم العمل نفس التناقض بين الموروث والوافد الذى يجده فى مفهوم العلم نظراً لاشتراك الموروث والوافد فى النزعة العملية بصرف النظر عن اسمها مثالية نظرية كانت أم واقعية تجريبية[٤١٩].

رابعا: التكافل الاجتماعى.

هذان اللفظان القرينان أقرب إلى الفكر العربى المعاصر منه إلى الفكر الإسلامى القديم. ويفيدان معانى التضامن والتكامل والأخوة والتعاون المتبادل. وهى معانى موجودة فى الفكر الإسلامى القديم.

ومع ذلك فلفظ "كفل" لفظ قرآنى ورد حوالى عشرين مرة

---

(٤١٩) وقد عرف عثمان أمين بالدفاع عن هذا التيار.

بمعنى الرعاية والتربية مثل ﴿**أيهم يكفل مريم**﴾، ﴿**هل أدلكم على من يكفله**﴾، ﴿**وكفلها زكريا**﴾. وقد تعنى جزءاً أو نصيباً أو جانباً مثل ﴿**ومن يشفع شفاعة سيئة له كفل منها**﴾، ﴿**يؤتكم كفلين من رحمته**﴾. وهو اسم النبى "ذو الكفل". وهو أيضاً من صفات الله ﴿**وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً**﴾.

وهى نفس المعانى الموجودة فى استعمالات لفظ "كفل" فى السنة. والمعنى الأكثر شيوعاً هو الرعاية. فقد كفل الرسول جده وعمه. وإبراهيم يكفل ذرارى المسلمين فى الجنة. ومن كان له ثلاث بنات يكفلهن دخل الجنة. والرسول كافل لليتيم، ولا ترجم ولا تقتل زانية حتى تكفل ولدها. ويعنى اللفظ أيضاً التعهد، فقد تكفل الله لمن جاهد فى سبيله بأن يدخله الجنة، كما يعنى اللفظ أيضاً القضاء، مثل تكفل الدين عن الميت. وهو نفس المعنى السائد فى كتب الفقه فى باب الكفالة للأشخاص وللقروض وللديون. وهو نفس معنى التحمل لجزء من المسئولية كما أن على ابن آدم كفل من دم كل قتيل. أما إذا وصف الله بالكفيل فإنه يعنى الوكيل[٤٢٠].

وقد عرض الفلاسفة للتكافل الاجتماعى بمعنى الأخوة بين الأصحاب مثل إخوان الصفا. وتحدث الغزالى عن الأخوة فى الألفة، وأحسن الناس أخلاقاً المؤتلفون أكنافاً الذين يألفون ويؤلفون[٤٢١].

ومع ذلك تبرز معانى التكافل الاجتماعى فى ألفاظ أخرى مثل الملكية، ملكية المال أو الأرض أو حق الفقراء فى أموال الأغنياء فى مؤسسات مثل الزكاة والصدقة وبيت المال، ووسائل إعادة توزيع الثروة، وتذويب الفوارق بين الطبقات، وحقوق الإنسان، وحق الجار، والتكفير عن الذنوب سواء بتحليل ألفاظ مقاربة مثل اليتامى والمساكين وأبناء السبيل والفقراء فى الكتاب والسنة أو بعرض مؤسساتها فى الفقه.

ويقوم التكافل الاجتماعى على تصور عام للكون ينتج عن

---

(٤٢٠) ونسك، منسنج: نفس المصدر جـ٦ ص٤٤-٤٥.
(٤٢١) الغزالى: إحياء علوم الدين جـ٢ ص١٥٤-٢٢١ ميزان العمل ص٢٣.

قواعد عامة لعلاقة الإنسان بالطبيعة وبغيره من البشر، ومنبثق عن التوحيد. فالتوحيد ليس فقط عقيدة بل شريعة، ليس فقط تصوراً بل نظام. فالله هو المالك لكل شىء ﴿**ولله ملك السموات والأرض**﴾. والإنسان يوجد فى العالم ولا يملكه، والله هو الوارث لكل شىء ﴿**ولله ميراث السموات والأرض**﴾. والميراث العام نتيجة طبيعية للملكية العامة. فلا توريث إلا لمن يملك، والإنسان مستخلف فقط فيما تركه الله وديعة بين يديه. له حق التصرف والانتفاع والاستثمار، وليس له حق الاكتناز والاحتكار والاستغلال. فالملكية وظيفة اجتماعية لتنمية الموارد وسيولة رأس المال. فإذا أساء الإنسان استخدام هذه الوديعة كان لممثل السلطة العامة الحق فى انتزاع الملكية من أجل إعادة السيولة المالية والحركة الاجتماعية لها. وهو ما يسمى بلغة العصر مصادرة رأس المال المستغل أو المنهوب، وتأميم المصالح العامة، ونزع ملكية الأفراد عن الوسائل العامة للإنتاج.

والملكة العامة للأرض أحد مظاهر الملكية العامة. فالأرض مسخرة لجميع البشر. ولكل كائن حى رزقه فى الأرض. ولا يستطيع أحد منعه. والإنسان مكرم فى البر والبحر. وحرمة المؤمن عند الله أعظم من حرمة الكعبة. وقد امتلك فرعون أرض مصر. ﴿**ونادى فرعون فى قومه يا قوم أليس لى ملك مصر وهذه الأنهار تجرى من تحتى أفلا تبصرون**﴾ فهلك غرقاً. لقد خلق الإنسان من الأرض، وإليها يعود، ومنها يخرج. فهو جزء منها، وهى جزء منه. علاقتهما علاقة وجود وليست علاقة ملكية.

لذلك لا تباع الأرض ولا تشترى إلا لوضع المال فى مثل ما تم بيعه من أجل إصلاحها وتنميتها وزراعتها وعمرانها. ولا يباع الماء أو الكلأ لأنهما مشاعان فى الأرض، "لا تبيعوا فضل الماء ولا تحذموا الكلأ فيهزل المال ويجوع العيال". والأرض لا تباع بل فضلها يتم هبته لمن يستخدمها. "من كان له فضل أرض فيزرعها أو ليزرعها أخاه ولا تبيعوها". بيع الأرض بالمال إتلاف له، "من باع عقدة وهو يجد بداً من بيعها وكل بذلك المال ما يتلفه". وكل استصلاح للأرض لا يؤجر عليه لأنه نفقة فى التراب، "يؤجر العبد فى نفقته إلا ما

كان فى التراب". ويمتد ذلك إلى العقار أيضاً أى إلى السكنى فى الأرض فإن بيعه يتلف المال. "فمن باع داراً أو عقاراً فليعلم أنه مال لا يبارك الله فيه إلا أن يجعله فى مثله". كذلك لا يمكن فى الشريعة المضاربة فى العقار لأنها تكسب بالمنافع العامة. وقد كان الرسول يحث على الاحتفاظ بملكية الأرض. "لا يبارك الله فى ثمن أرض أو دار إلا أن يجعل فى أرض أو دار".

وهو ما يتفق مع تاريخ الملكية. فقد كانت ملكية الأرض عند الشعوب "البدائية" ملكية جماعية، وكما لاحظ روسو وماركس وبرودون. والسارق هو أول من وضع يده على قطعة أرض وأحاطها بسياج وقال هذه لى، وليس من ينازعه إياها ويستولى عليها منه. لقد كانت نشأة الملكية جماعية وأبقاها الإسلام كذلك باعتباره فىء، وتوزيع الفىء على الفقراء دون الأغنياء، وشركة الناس فى الماء والكلأ والنار، ووقوف بعض الأراضى، والحمى، والنهى عن كراء الأرض، وعدم إقرار الشارع بالملكية المطلقة(٤٢٢).

وقد أوقف الرسول بعض الأرض ولم يقسمها لينفق ريعها على أمور المسلمين. والحمى ملكية جماعية "لا حمى إلا لله ورسوله"، وليس على القوة والغلبة. والحمى هى المراعى العامة التى بها ينتفع الناس جميعاً.

وجعل عمر أرض السواد ملكية عامة دون تقسيمها على الفاتحين لأن الله أشرك الذين أتوا بعدهم فى هذا الفىء. فلو قسمه لم يبق لمن بعدهم شىء ولئن بقى لأبلغن الراعى بصنعاء نصيبه منه. وفرض الخراج على أرض الشام ومصر أسوة بأرض السواد. كانت ملكية الأرض فى عهد عمر على عدة أنواع: الأرض الخراجية وهى الأرض التى تم اكتسابها عنوة أو صلحاً، الأرض العشرية فى جزيرة العرب التى خراجها عشر الريع، الأرض المحمية أو أرض الحمى

(٤٢٢) أبو الفرج بن رجب الحنبلى: الاستخراج لأحكام الخراج، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٢.

وهـى الأرض لعامـة المـسلمين وفقـرائهم، وأرض الإقطـاع التـى يقطعها الخليفة لأحد لإصلاحها والانتفاع بها وإلا أُخذت منـه،والأرض الموات التى تم إحياؤها ولم تكن فى يد مسلم ولا معاهد، ومـدتها ثلاث سنوات، والأرض الموقوفـة مثـل أرض خيبـر. وكلهـا أقـرب إلـى الملكية العامة من الملكيـة الخاصـة. وقـد مكّـن عمـر ملكيـة الأرض فى البلاد المفتوحـة لـسكانها الأصـليين لأنهـم أقـدر علـى زراعتهـا والعنايـــــــــــــة بهـــــــــــــا. ورفـــــــــــــض عمـر تقـسيم أرض الـسواد علـى الفـاتحين حتـى لا يخلـدوا إلـى الأرض بفعل الملكية وحتى تظل الأرض العامة فى يد الدولة. وهـى نفس قضية الأراضى المستصلحة الآن، هل تظل فى يـد الدولـة أم يتم تفتيها فى أيدى المزارعين أم تكون ملكيات تعاونية؟[٤٢٣]

وهنـاك ملكيـة عامـة لوسـائل الإنتـاج، إذ لا يجـوز امـتلاك إلا المواد المنقولة العينيـة فـوق الأرض. أمـا مـا هـو فـى بـاطن الأرض مثل المعادن أو ما هو خارج الأرض مثل الفـضاء الخـارجى فـلا يجـوز أن يكون موضوعاً للملكية الخاصة. لذلك جعل الفقهـاء الركـاز ملكيـة عامة. والركاز هو كل مـا فـى بـاطن الأرض. عـرف القـدماء المعـادن والذهب الأبيض وعرف المحدثون الـنفط والـذهب الأسـود. ولا يجـوز تملـك المـواد الـضرورية لحيـاة الجماعـة كالأنهـار والمرافـق العامـة ومصادر الطاقة.

ولا يجـوز امـتلاك المـاء والعـشب والنـار بتعبيـر القـدماء عـن حاجات البدو. فالماء حياة الصحراء، والعـشب طعامهـا، والنـار مـصدر الطاقـة والـدفء بلغـة المحـدثين. والزراعـة والـصناعة همـا أهـم قطاعين للاستثمار. ولا يجوز ملكيتهما ملكية خاصة بل هما ملكيـة عامة نظراً لعموم البلـوى، وحاجـة كـل إنـسان إليهـا. وتـضيف روايـة أخرى الملح مما يشير إلى الصناعة والتعدين. وقد قـال أبـو يوسـف "لا تمنعـوا كـلأ ولا مـاءاً ولا نـاراً فإنـه منـاع للمقـوين وقـوة المستضعفين".

ولا يجـوز امـتلاك الفـضاء الخـارجى مثـل الـشمس والقمـر

---

(٤٢٣) أبو الفرج بـن رجـب الحنبلـى: الاسـتخراج لأحكـام الخـراج، دار الحداثـة، بيـروت ١٩٨٢.

والنجوم كما هو الحال فى حرب الكواكب لأنها خارج التناول والنقل باليد. هى منافع عامة. كما لا يجوز امتلاك الهواء والسحاب.

القطاع العام إذن له أساس شرعى لأنه وضع الحاجات الأساسية للبشر فى أيدى الجماعة وليست فى أيدى الأفراد منعاً للاستغلال. وسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج التى تمس مصالح الناس المباشرة كالكهرباء والمياه والزراعة والصناعة والمواد الغذائية والإسكان والتعليم والصحة والدفاع لها أساس شرعى(٤٢٤).

والمال ليس فقط الذهب والفضة والأوراق النقدية بل كل ما يملك الإنسان من عقار وثمار وحيوان وآلات ومعادن. لذلك تجب حماية المال فى الإسلام ممن حازه ومن غير مالكه من أجل وضع القواعد العامة للتكافل الاجتماعى، فالتكافل فريضة مشروعة. وحمايته واجب أخلاقى وشرعى. فبالإضافة إلى التحذير من فتنة المال وتخليص النفس منها وترفعها عليه تتم حماية المال ممن حازه عن طريق التصرف فيه من غير إسراف ولا تقتير. فالإسراف تبذير وسفه، وتفضيل الكماليات على الحاجيات. والتقتير اكتناز وبخل وإنكار لنعمة الله تعالى والجحود بها بعدم إظهارها.

وكذلك تتم حماية المال من مالكه عن طريق منع السفهاء من التصرف فى أموالهم ﴿**ولا تؤتوا السفهاء أموالكم**﴾ وتبديدها على ما لا ينفع بل يضر حتى يصبح المال فاقداً.

ولا يجوز الاحتكار وحبس السلع والتداول فى الأسواق انتظاراً لغلاء الأسعار. فلا يحتكر إلا خاطئ. ومن احتكر طعاماً أربعين يوماً فقد برئ من الله وبرئ الله منه. احتكار السوق ضد حريته واستغلال للمصلحة العامة من أجل المصلحة الخاصة، وتحايل على قوانين العرض والطلب وقوانين السوق، وتحكم فى الأسعار، وزيادة على قيمتها الحقيقية.

وتتم حماية المال من غير مالكه بالتحذير من أكل أموال

---

(٤٢٤) د. ثروت أنيس الأسيوطى: الإسلام والملكية، الكتاب والتوزيع والإعلان والمطابع – طرابلس، ليبيا ١٩٧٩.

اليتـامى ظلمـاً ﴿**إن الـذين يـأكلون أمـوال اليتـامى ظلمـاً إنمـا يأكلون فى بطونهم ناراً وسيـصلون سـعيراً**﴾، وعـدم الاقتـراب من مال اليتيم حتى يبلغ أشده، بـل تكريمـه وعـدم قهـره أو نهـره، وإطعامه مع المسكين والأسير خاصة إذا كان اليتيم ذا مقربـة. وقـد سوى القرآن معاملة اليتامى بمعاملـة الوالـدين بالإحـسان، وجعـل لهم نصيباً فى الـصدقات مـع ذوى القربـى والمـساكين، وفـى بيـت المال[٤٢٥].

وكمـا يحظـر الاحتكـار يحظـر التـرف وتـداول المـال فـى نطـاق محدود أو فى طبقة خاصة لا يخرج منهـا. فـالترف مهلكـة للمجتمـع بفـساد الطبقـة، ﴿**وإذا أردنـا أن نهلـك قريـة أمرنـا مترفيهـا ففسقوا فيها فحـق عليهـا القـول فـدمرناها تـدميرا**﴾، ﴿**ومـا أرسلنا فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون**﴾. فـالترف يـذهب الرؤيـة، ويـضيع البـصر، ويعمـى البـصيرة، ﴿**وقالوا نحن أكثر أمـوالاً وأولاداً ومـا نحـن بمعـذبين**﴾، التـرف قريب من الكفر ويؤدى إليه وبالتالى الطريق إلى العذاب. كما يـؤدى إلى الإجرام والفساد، ويدعو إلى التقليـد، ﴿**إلا قـال مترفوهـا إنـا وجدنا آباءنا على أمـة**﴾ لأن المتـرفين ضـد التجديـد وتغييـر الأمـر الواقع. ويحذر الإسلام مـن تركـز المـال فـى طبقـة بعينهـا ﴿**كـى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم**﴾ من أجل سيولة رأس المـال فـى المجتمـع وتوظيفـه فـى زيـادة فـرص العمـل ونـسبة الإنتـاج. يكـره الإسـلام تكثيف الثروة، ويعطـى للدولـة الحـق فـى الحـد مـن ذلـك، وضـمان توزيـع الثـروة علـى أوســع مقيـاس، وتكـافؤ الفـرص. فمــن يمتلـك الثـروة يمتلـك القـوة، ومـن يـسيطر علـى الاقتـصاد يـسيطر على السياسـة.

وربما كان الغرض من قانون الميراث هو تفتيـت الملكيـة حتـى لا تبقى الثروة مركزة فى يد المتوفى أو الابن الكبير بـل تـوزع بالنـصف والربع والثلث والثمن على الأقرباء حتـى الدرجـة الثالثـة. وهـو نـوع من إعادة توزيع الثروة على أوسـع قاعدة ممكنة[٤٢٦].

---

(٤٢٥) د. محمـد الدسـوقى: المـال فـى الإسـلام، وزارة الأوقـاف، المجلـس الأعلـى للشئون الإسلامية، العدد ٢٠٥، القاهرة ١٩٧٨.

(٤٢٦) محمـد البهـى الخـولى: الثـروة فـى ظـل الإسـلام، الناشـرون العـرب ص١-٢،

والمال لفظ مشتق وليس اسما يدل على شيء موجود فى العالم الخارجى بل هو لفظ مركب من "ما"، اسم الصلة، وحرف الجر، أى الشيء الذى فى علاقة مع. فالملكية بين الذات والموضوع، هى وظيفة اجتماعية. ولا يلحق اللفظ فى القرآن بضمير الملكية المفرد مثل "مالى" إلا مرة واحدة للدلالة على الملكية العامة.
وأكثر الاقترانات لضمير الملكية الغائب الجمع مثل "أموالهم" للدلالة على الملاك الغائبين.

ولما كان كل رزق من الله ﴿**وما بكم من نعمة فمن الله**﴾ فقد جعل الله للفقراء حقاً فى أموال الأغنياء، ﴿**وآتوهم من مال الله الذى آتاكم**﴾، ﴿**والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم**﴾. وقد فرض الله على أغنياء المسلمين فى أموالهم بالقدر الذى يسع فقراءهم. ولن يجهد الفقراء إذا جاعوا إلا بما يصنع أغنياؤهم. ﴿**ويحاسبهم الله حساباً شديداً ويعذبهم عذاباً أليماً**﴾[٤٢٧].

فالمجتمع وحدة واحدة، "وأيما أهل عٌرصة من الأرض فيها إنسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه"، و"من أنظر معسراً أو صنع ميسرة أظله الله يوم القيامة تحت ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله"، و"المؤمنون أخوة"، و"من كان عنه فضل زاد فليعد على من لا زاد له، ومن كان له فضل ظهر فليعد على من لا ظهر له". ومانع الحق باغ على أخيه الذى له الحق. وقد اعترف الفقهاء قديماً وحديثاً برأى أبى ذر فى عدم جواز تملك ما فضل عن القوت وسداد العيش واعتماداً على الآية الكريمة ﴿**والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم. يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون**﴾[٤٢٨].

القاهرة/ بيروت ١٩٧١.

([٤٢٧]) محمد بديع الشريف: المساواة فى الإسلام، دار المعارف، كتابك، العدد ٢٧ القاهرة ١٩٧٧.

([٤٢٨]) لقد ذكر "المال" فى القرآن (٨٦مرة) غير مضاف للضمائر(٣٢) أو مضافاً إلى

ويضرب الله والرسول المثل بالأشعريين الذى إذا أرملوا فى الغزو وقل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم فى قوب واحد واقتسموه بينهم بالسوية. فهم منه وهو منهم. ويشرح ابن عباس العفو فى آية ﴿**خذ العفو**﴾ أى إنفاق الفضل. العفو ما يفضل عن الأهل. والبدء بالنفس ثم الأهل ثم الأقرباء فالأقرب. إعطاء الفضل خير وإمساكه شر. والبداية بالعيال. واليد العليا خير من اليد السفلى. فالتعاون مغروز فى الطبيعة البشرية لأن الإنسان مدنى بطبعه واختلاف القدرات سبب التعاون[٤٢٩].

وهنا يبدو حق الجار كدليل على التكافل الاجتماعى، "ليس منا من بات شبعان وجاره طاو". فالرزق للجميع. والجار كالأهل، "مازال جبريل يوصينى بالجار حتى طننت أنه سيورثه". ويتحدث القرآن عن الجار الجنب والجار ذى القربى. وقد ذكر لفظ "الجار" ثلاث مرات. الأولى بمعنى الإحسان للجار ذى القربى مثل الإحسان بالوالدين وبذى القربى واليتامى والمساكين. والثانية بمعنى ملاصقة الجار للجار ﴿**والجار الجنب، والصاحب بالجنب**﴾ مما يدل على مدى القربى. والثالثة بمعنى الدفاع عن الجار ﴿**وقال لا غالب لكم اليوم من الناس وإنى جار لكم**﴾.

ومن نفس اشتقاق اللفظ يذكر فعل "يجاور" فى المكان ﴿**لنخرجنك ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا**﴾ بمعنى القرب أو البعد. ومن نفس الاشتقاق فعل "يجير" بمعنى دفع الأذى ﴿**يغفر لكم من ذنوبكم ويجيركم من عذاب أليم**﴾. والجوار والإجارة صفات يصف الله بها نفسه. فالله يجير ولا يجار عليه. ومن يجير الكافرين من العذاب الأليم؟ ﴿**قل لا يجيرنى من الله أحد**﴾. فإذا أجار الرسول أو إنسان أحداً فإنما يتشبه بالله فى إنصاف

الضمائر (٥٤) مما يدل على أن المال قد يكون له وضع مستقل فى العالم خارج نطاق الملكية. ويذكر غير مضاف مفرداً وجمعاً مرة نكرة (١٧) ومرة معرفة (٢٥). فهو ليس المال المجهول المصدر بل المعروف المصدر أيضاً. ولا يأتى اللفظ مرفوعاً إلا فيما ندر. بل الأغلب منصوباً (١٧) أو مجروراً (١٣) مما يدل على أن المال مفعول به وليس فاعلاً. ولا يكون مضافاً إلى ضمير المتكلم إلا فيما ندر (مرة واحدة). ولا يضاف إلى ضمير المخاطب على الإطلاق، بل يضاف دائماً إلى ضمير الغائب مشيراً إلى الملاك الغائبين، فقراء أم أغنياء أم طبقة متوسطة.

[٤٢٩] الماوردى: أدب الدنيا والدين، مصطفى الحلبى، القاهرة ١٩٧٣ ص١٣٢-١٦٢.

المظلومين، ﴿**وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله**﴾. والطبيعة نفسها تتجاور فى نظام، ﴿**وفى الأرض قطع متجاورات**﴾. ولفظ "الجار" من الألفاظ التى تعنى نفس الشىء ونقيضه، الحماية والجور، الدفاع والتعدى. ومنه لفظ "جائر" فى ﴿**وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر**﴾.

وقد تأكدت هذه المعانى للجوار فى الفقه تنظيراً للقرآن والسنة. فلا يجوز أن يمنع جار جاره أن يغرز خشبة فى جداره ولا يجوز أن يحبس جار من جاره الماء الجارى والعيون والآبار. فلا ضرر ولا ضرار. وهناك البيع بالشفعة نظراً لحق الجار وأولويته فى البيع. وقد ينال المجرى حقه ولو بالتنفيذ الجبرى. ومن زرع فى ملك غيره فله قيمة الزرع.

لذلك جعل سيد قطب التوحيد يقوم على ثلاثة مبادئ: التحرر الوجدانى، والمساواة الإنسانية، والتكافل الاجتماعى. ويضم التكافل الاجتماعى، التكافل بين الفرد وذاته، والفرد وأسرته، والفرد والجماعة بل والأمة والأمم، والجيل والأجيال[٤٣٠].

ومن مظاهر التكافل الاجتماعى رد فضول أموال الأغنياء إلى الفقراء. وهو ما يعنى بلغة العصر إعادة توزيع الدخل. فعندما بدأ التفاوت الطبقى يظهر فى المجتمع الإسلامى الأول قرر النبى ذلك. كما قرر عمر إعادة النظر فى المؤلفة قلوبهم بعد عام الفتح، وإعادة النظر فى العطاء طبقاً لمبدأ الرجل وأسبقيته فى الإسلام. وهى نفس الثورة التى قادها أبو ذر ضد عثمان فى بداية التفاوت الطبقى بين الأغنياء والفقراء. وعندما نزلت آية ﴿**والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم**﴾ سأل الناس: الزكاة؟ قال الرسول: "فى المال حق غير الزكاة". وهو حق الفقراء فى أموال الأغنياء.

وقد ورد لفظ الفقراء فى القرآن (١٣) مرة بعدة معان. فالفقر ليس صفة لله. الله هو الغنى والناس الفقراء إليه. ﴿**لقد سمع الله**

---

[٤٣٠] سيد قطب: العدالة الاجتماعية فى الإسلام، لجنة النشر للجامعيين، مكتبة مصر (بدون تاريخ).

قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء﴾. فإذا كان السلوك الفاضل يقوم على التشبه بالله كان من أهداف الإنسان محاربة الفقر "والله لو كان الفقر رجلاً لقتلته". الإنسان هو الفقير إلى الله والله هو الغنى، ﴿**فقال ربى إن أنزلت إلى من خير فقير**﴾، ﴿**يأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحميد**﴾، ﴿**والله الغنى وأنتم الفقراء**﴾. والله هو مولى الأغنياء والفقراء، ﴿**إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما**﴾. وهو الذى يؤتى الفقراء من فضله، ﴿**إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله**﴾. والفقر من الشيطان أى انه شىء مرذول مثل الفحشاء ﴿**الشيطان يعدكم الفقر**﴾. وإطعام الفقراء واجب ﴿**فكلوا منها وأطعموا البائس والفقير**﴾. والفقر لا يدفع إلى الجشع بل إلى التعفف، ﴿**ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف**﴾.

وقد ورد لفظ الغنى ومشتقاته وتردد أكثر من لفظ الفقراء[٤٣١]. ولا يعنى ذلك تفضيل الأغنياء على الفقراء بل إن مشتقات لفظ "غنى" أكثر من مشتقات لفظ "فقير" مثل يغنى بمعنى ازدهر: ﴿**فجعلناهما حصيداً كان لم تغن بالأمس**﴾، ﴿**والذين كذبوا شعيباً كأن لم يغنوا فيها**﴾. ويأتى أيضاً بمعنى أغنى مثل ﴿**ما أغنى عنكم جميعاً**﴾، ﴿**ما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون**﴾. ويعنى أيضاً لفظ أغنى أثرى مثل ﴿**ووجدك عائلاً فأغنى**﴾ أو يستكفى ﴿**لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه**﴾. ويعنى لفظ استغنى عدم الحاجة، إغناء النفس بالنفس ﴿**أما من استغنى فأنت له تصدى**﴾. ويأتى لفظ غنى مفرداً وجمعاً، ومغنون بنفس المعنى. والمغنى صفة لله. أما الغنى فعليه أن يستعفف ﴿**ومن كان غنياً فليستعفف**﴾، ﴿**يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف**﴾. فالغنى غنى النفس. وواجب الأغنياء الجهاد وإلا كانوا مع الخوالف ومن القاعدين ﴿**إنما السبيل على الذين يستأذنوك وهم أغنياء**﴾[٤٣٢].

---

(٤٣١) ورد اللفظ فى القرآن ٧٣ مرة.

(٤٣٢) ترددت مشتقات لفظ غنى ٤٧ مرة: بمعنى ازدهر ٤ مرات، وعدم الاحتياج ٤ مرات، ومفردا ٢٠ مرة، وجمعا ٤ مرات، ومغنون مرتين، وصفة لله ١٨ مرة.

ومن وسائل التكافل الاجتاعى تذويب الفوارق بين الطبقات وما يتبع من وسائل حديثة بوضع حد أدنى للملكية الفردية، وفرض ضرائب تصاعدية، والدخول على الممتلكات، ووضع ضرائب الصيد والعشار (الجمارك) والحوانيت، ومراعاة إقامة التوازن المادى المعقول بين كل أفراد الجماعة، ومراعاة المصلحة العامة وتقديمها على المصلحة الخاصة حين التعارض. قد لا تكفى الزكاة. وقد لا يترك الإنفاق طوعاً. إنما نظم ذلك كله طبقاً لمبدأ المساواة والتكافل الاجتماعى. ففى المال حق غير الزكاة(٤٣٣).

ويخطى البعض عندما يتصورون أن الدرجات التى جعل الله الناس بعضهم فوق بعض هى درجات فى الرزق والثروة والمال. بل هى درجات فى التقوى والعمل الصالح. فقد ورد لفظ درجة ودرجات. وهى درجات عند الله وليس فى الدنيا، فى الطاعة، طاعة النساء للرجال ﴿**وللرجال عليهن درجة**﴾، وفى الجهاد ﴿**فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة**﴾، وفى الإنفاق ﴿**وأولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا**﴾. أما الدرجات فهى فى القرب من الله والكلام معه، وفى المغفرة والرحمة، وفى تدخل المشيئة الإلهية، وفى العمل ﴿**ولكل درجات مما عملوا**﴾، وفى العلم ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾، وفى الدنيا للسخرية ﴿**ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً**﴾. وهى امتحان واختبار للبشر، ﴿**وهو الذى جعلكم خلائف فى الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم**﴾. وهى صفة إلهية ﴿**رفيع الدرجات ذو العرش**﴾. وفى يوم القيامة ﴿**فأولئك لهم الدرجات العلى**﴾، ﴿**وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا**﴾(٤٣٤).

وفى مقابل لفظ الدرجات هناك معانى المساواة فى الصلاة والحج وفى الخلق "الناس من آدم وآدم من تراب". فالإعلان عن التوحيد "الله أكبر" هدم للطبقية بين الناس. ويتساوى الجميع فى

(٤٣٣) محمد بديع شريف: المساواة فى الإسلام.
(٤٣٤) تردد لفظ درجة (٤) مرات، ولفظ درجات (١٤) مرة.

الكرامة، ﴿**ولقد كرمنا بنى آدم**﴾، وفى القول ﴿**وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**﴾، وفى الأخوة ﴿**إنما المؤمنون إخوة**﴾، وفى الحقوق كما ظهرت فى خطبة الوداع[٤٣٥].

لذلك شرعت الزكاة. وقرنت بالصلاة ﴿**الذين آتوا الصلاة وآتوا الزكاة**﴾. هدفها منع الاكتناز وحبس المال عن حركة المجتمع، ووظيفته فى الاستخدام. حارب أبو بكر دفاعاً عنها والتزاماً لمعانى الزكاة بها. وليس المقصود منها مجرد إعطاء ٢,٥% مما يحول عليه الحول دون استخدام بل المقصود دفع الإنسان وحثه على عدم الاكتناز من أجل سيولة رأس المال للصالح العام، واستثمار الأموال وتوظيفها لتنمية المجتمع. ليس المقصود منها الصدقة بل تجميع زكاة المال من أجل استثمارها كرأسمال لإيجاد فرص للعمالة لحل مشكلة البطالة ولتشييد المصانع لزيادة الإنتاج واستصلاح الأراضى.

وقد ورد لفظ "الزكاة" فى القرآن مرتبطاً بالصلاة ﴿**وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**﴾ أو بمفرده. ودائماً ترد مرتبطة بالتقوى ﴿**فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة**﴾. ويتفاضل الناس فيها ﴿**فأردنا أن يبدلهما ربهما خيراً منه زكاة وأقرب رحماً**﴾، وتأتى مقترنة بالحنان والرحمة ﴿**وحناناً من لدنا وزكاة وكان تقيا**﴾. غايتها وجه الله ﴿**وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون**﴾. لذلك ارتبطت بالإيمان بالآخرة ﴿**الذين يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون**﴾[٤٣٦].

وهى على ثلاثة أنواع: زكاة الفطر، إذ يظل صوم رمضان معلقاً بين السماء والأرض لا يرفع إلا بها. وزكاة المال بعد حلول الحول إلا الحصاد فإن زكاته تؤتى على الفور. وما كان به الزمان قديماً الحيوان، النعم: الإبل والبقر والغنم، والنبات والزرع والثمار، والمعادن، الذهب والفضة. ولا تجب فى المسكن والثياب والأثاث والسلاح والركوب والكتب وآلات العمل لأنها أشياء للاستعمال

---

(٤٣٥) د. محمد شوقى الفنجرى: المذهب الاقتصادى فى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦.

(٤٣٦) يرد لفظ الزكاة (٣٢) مرة: مرتبطا بالصلاة ٢٧ مرة، وبمفرده خمس مرات.

وليست للاكتناز[٤٣٧].

والصدقة أحد وسائل التكافل الاجتماعى. وهو أمر تطوعى على حين أن الزكاة أمر ضرورى. وخير الصدقات ما كان عن ظهر غنى دون أن يتكفف الناس. ولا تعنى الصدقة إعطاء كل شىء أو نصفه أو ثلثه. فالأفضل ترك الأهل ولهم الكفاية خير من أن يكونوا عالة على الناس. ولا تعنى الصدقة فقط العطاء، حتى اللقمة يضعها الزوج فى فم زوجته صدقة. وهى طهارة للنفس من حب المال. ﴿**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها**﴾. ظاهر الإنفاق الفقد وهو فى الحقيقة وجد، يوفى فيما بعد فى الدنيا والآخرة. ﴿**وما تنفقوا من شىء فى سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون**﴾. والإنفاق هو محك الإيمان وليست العبادة، ﴿**ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة**﴾[٤٣٨].

والصدقة أحد أشكال الفدية مثل الصيام والنسك ﴿**ففدية من صيام أو صدقة أو نسك**﴾. فهى تطهير للنفس. لذلك تبطل إذا تبعها أذى. وفى هذه الحالة القول المعروف أفضل، ﴿**قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى**﴾. وهى خير من الكلام والنجوى، ﴿**لا خير فى كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف**﴾. وهى على نقيض الربا. الصدقة للعون على الفقر، والربا استغلال الفقر. لذلك ﴿**يمحق الله الربا ويربى الصدقات**﴾. والصدقات لا تطلب بل تهب دون طلب بالهمز والفخر والتلميح والتصريح، ﴿**ومنهم من يلمزك فى الصدقات فإن أعطوا منها رضوا**﴾. ولا يستحقها إلا الفقراء. يمكن أن تبدو حتى يتنافس عليها الناس، ﴿**وإن تبدوا الصدقات فنعماً هى**﴾. وهى لله

---

(٤٣٧) عبد الرازق نوفل: الزكاة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الاجتماعية، العدد ٣ القاهرة ١٩٦١.

(٤٣٨) ابن تيمية: السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، القاهرة ١٩٧١ ص٤٠-٧٦.

وليس للبشر، ﴿**ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة من عباده ويأخذ الصدقات**﴾[٤٣٩].

وفى بيت المال تلبية لحاجات الجميع. فهو مال الله وليس مال الحكام. لكل قوم نصيب فيه، المهاجرون والأنصار والأعراب. فقد كتب عمر الدواوين، وجعل لكل واحد فى هذا المال حق حتى ولو كان عبداً مملوكاً. وعمر واحد منهم طبقاً لمنزلة كل منهم فى الكتاب والسنة والبلاء والقدم والعناء والحاجة فى الإسلام حتى ولو كان فوق جبال صنعاء. ولو عاش عمر لسار فى الرعية لمعرفة قضاء الحوائج التى يمنعها العمال عنه ولا يصل إليه أصحابها ويقيم فى كل قطر شهرين، مصر والشام والجزيرة والبحرين والكوفة وتحريراً للحاكم من سلطة البلاط المقيم فى قصر الرياسة.

كانت وظيفة بيت المال الرئيسية أى الخزانة العامة الصرف على أوجه المصلحة العامة خاصة إعاشة الفقراء وتدبير المصالح العامة. وهم جماعات ستة بناء على الآية الكريمة ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم**﴾. فالفقير هو المحتاج الذى تحفظ كرامته من بيت المال. والمسكين أشد حاجة من الفقير. والعاملون هم المشرفون على الصدقة ورعاة الأغنام. ويضم المؤلفة قلوبهم المسلمين والمنافقين والمشركين. والمكاتبون هم العبيد والأرقاء لتحريرهم من بيت المال. والغارمون هم المدينون المثقلون بالديون. والغزاة هم المرابطون فى الثغور. وأبناء السبيل هم المسافرون الذين ليس لديهم شىء يتزودون به أو يستريحون فيه. بيت المال وسيلة الإعاشة للطبقات الفقيرة والمحتاجة.

ويشمل الضمان الاجتماعى العاجز بصرف النظر عن دينهم كما فعل لشيخ عجوز من يهود المدينة "ما انصفناك يا شيخ. أخذنا

---

[٤٣٩] ورد لفظ الصدقة فى القرآن الكريم بالمعنى الدقيق خمس مرات، والصدقات سبع مرات، وصدقاتكم مع ضمير المخاطب مرة واحدة، وبمعنى مجازى عن صدقات النساء: ﴿**وآتوا النساء صدقاتهن نحلة**﴾ مرة واحدة.

منك الجزية شاباً ثم ضيعناك شيخاً". فهوية الإنسان إنسانيته وليس دينه، حياته وليست عقائده، عمله وليس إيمانه. فالتكافل الاجتماعى لا يكون فقط فى ذروة الحياة من أجل العمل المنتج بل فى آخرها، استحقاقاً للعناية ورعاية للمسنين.

ومن مظاهر التكافل الاجتماعى إطعام الفقير تكفيراً عن الذنوب، إطعام ستين مسكيناً تعويضاً عن الإفطار فى رمضان طالما أن الصيام لم يدفع الإنسان إلى المشاركة الوجدانية مع الجوعى. ومادام قد أفطر فعليه إفطار المساكين بل وستين منهم. فإطعام النفس يساوى إطعام ستين مسكيناً آخرين. كما أن النحر أيضاً فى الحج إطعام للفقراء. والإطعام ما هو إلا رمز للتوحد مع الآخر فى مجتمع واحد.

وقد ورد لفظ "مسكين" فى القرآن الكريم فى إطار الفدية عن الصيام، ﴿**وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين**﴾، ﴿**ومن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً**﴾. وكفارة أخرى إطعام عشرة مساكين ويحث على إطعام المساكين، ﴿**ولا يحض على طعام المسكين**﴾، ﴿**ولم تك تطعم المسكين**﴾. بل إن الإنسان يؤثر إطعام المسكين واليتيم والأسير على إطعام نفسه. والمسكين مثل ذى القربى وابن السبيل. وهو رمز آخر على وحدة الأمة[٤٤٠]. أما لفظ "المساكين" فى صيغة الجمع فإنه يأتى مقروناً بالوالدين، ﴿**وبالوالدين إحسانا وذى القربى واليتامى والمساكين**﴾ وبذى القربى واليتامى. كما يأتى مع من يستحق فى خمس الغنائم، ﴿**واعلموا إنما غنمتم من شىء فإنه لله خمسه والرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين**﴾، ومع من يستحق الصدقات كالفقراء والعاملين عليها وفى الرقاب.

مفهوم التكافل الاجتماعى هو أوسع المفاهيم الثلاثة. وإن لم يكن وارداً لفظاً فى الكتاب والسنة إلا أن المعنى حاضر فى عدة مفاهيم أخرى. فبالإضافة إلى معانى الرعاية والعناية إلا أنه يقوم على تصور عام للملكية الجماعية للأرض والاشتراك فى الأموال

---

(٤٤٠) تردد لفظ "مسكين" فى القرآن ١١ مرة، وجمعا "مساكين" ١٢ مرة.

ولوسائل الإنتاج التى تعم بها البلوى، وتفتيت الثروات على أكبر قاعدة ممكنة، وحق الفقراء فى أموال الأغنياء، ومن خلال الزكاة والصدقات وبيت المال والجوار والكفارة وقبل أن يلجأ الحاكم إلى التأميم والمصادرة فى حالة الاستغلال أو الاحتكار.

خامسا: مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعى وأيديولوجيات التنمية.

مما لاشك فيه أن مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعى كما هى واردة فى التراث القديم فى حاجة إلى إعادة بناء من أجل صياغتها مع غيرها من المفاهيم كأيديولوجية التنمية فى العصر الحاضر. وربما تحتاج إلى مجرد إبراز وبلورة وإعادة إحضار فى الثقافة الشعبية ضد المفاهيم التى تعوق التنمية أكثر مما تدفع إليها.

وكما هو الحال فى كثير من المذاهب السياسية المعاصرة، بدلاً من إعادة الموروث القديم المطوى فى بطون الكتب القديمة كان من الأسهل استدعاء الوافد الحديث مادام الأمر لا يتعلق بالثقافة المباشرة بل مجرد أمور عملية إجرائية إدارية سيادية حكومية مثل التنمية بمعرفة دولية من الدول الاشتراكية أولاً ثم من النظم الرأسمالية ثانياً. تغلب العمل على النظر. وأعطيت الأولوية للإنجاز السريع اعتماداً على الخارج أكثر من التطور الداخلى اعتماداً على الداخل.

لذلك جاءت عمليات التنمية سواء من الناحية النظرية أو من ناحية السياسيات العملية جزءاً من التغريب العام للمجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة على المستوى السياسى والاقتصادى. ووجدت فى الثقافة التقليدية ما يؤيد أكثر مما يعارض طبقاً لاتجاه القرار السياسى للنخبة الحاكمة. فالثقافة التقليدية مخزون ضخم به كل شىء حتى المتناقضات. وتقوم عملية الانتقاء والتأويل باختبار ما يناسب منها لتبرير القرار السياسى. فإذا ما تغير القرار إلى النقيض تغير الاختيار والتأويل إلى النقيض المماثل.

جاءت التنمية أولاً إقطاعية أو ليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة، ثم اشتراكية عربية بعدها بناء على الأيديولوجيتين

المعروفتين آنذاك، الرأسمالية والاشتراكية، نصاً أحياناً وبتصرف أحياناً أخرى. ثم رأسمالية طفيلية ثالثاً بعد انهيار الحلم القومى وبداية التبعية للمعسكر الرأسمالى خاصة بعد انهيار المعسكر الاشتراكى وتحول العالم إلى قطب واحد باسم اقتصاد السوق وحرية التجارة العالمية كما مثلتها اتفاقية "الجات".

وقد أيد الأيديولوجيتين الأخيرتين الخطاب الرسمى للهيئات الدولية. فهى التى تقوم بالتمويل الكلى أو الجزئى لمشروعات التنمية. وتمد بالخبرات البشرية. بل وتشارك فى إعداد خطط التنمية. وعادة ما يكون التخطيط بناء على تصور الهيئات الدولية وربما تنفيذاً لأغراضها خاصة وأنها قد تخضع أو تتأثر بالقوى الكبرى وضغوطها عليها مثل البنك الدولى، وصندوق النقد الدولى، ومنظمات التنمية التابعة للأمم المتحدة.

وعادة ما تكون النماذج التى تقدمها الهيئات والمنظمات الدولية ضحية النموذج الواحد لتنمية كل الشعوب إيماناً بقدرة التخطيط ودقة التنفيذ وكأن تنمية الموارد مستقلة عن تنمية البشر. فلا تأخذ خصوصيات الشعوب وثقافاتها المتنوعة والمختلفة بعين الاعتبار. ولا تعرف إلى أى حد تقبل الثقافات التقليدية فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية مفاهيم التنمية أو نظمها أو غاياتها. فتتحول نقلاً للحداثة من المنظمات والهيئات الدولية إلى النخب الحاكمة دون أن تساندها حركات شعبية بالمساهمة والمشاركة والتطوير والتنفيذ.

وعادة ما يقوم بهذه الدراسات لحساب المنظمات الدولية باحثون وطنيون بلغة الهيئات الدولية وتحقيقاً لمطالبها وتبنياً لأسلوبها وتصورها، وهو إيجاد نماذج عامة وشاملة تطبق فى كل الحالات نماذج رياضية أو إحصائية أو تجريبية تقوم برد تجارب التنمية المستقلة إلى نماذج رياضية بلا زمان أو تجارب تاريخية بلا مكان. فالهندسة الإنسانية قادرة على صنع مجتمعات جديدة نقلاً للمجتمعات القديمة من بنية تقليدية إلى بنية حديثة بفعل سياسات التخطيط وأجهزة التنمية.

وبسبب كثرة الموظفين الدوليين وتنقلاتهم بين أقطار الأرض

وأقاليمها السبعة يضيع الالتزام برؤية وطنية للبلاد بناء على التعاطف المشترك بين الذات والموضوع بناء على ولاء أو ألفة أو طول إقامة. وعادة ما تكشف خطط التنمية التى وضعها موظفو التنمية الدوليون عن مهارة علمية، وقدرات إحصائية، وتحليلات فنية. وكانت الغاية هى الأوراق المقدمة والخطط المقترحة، وليس ما يمكن تحقيقه على أرض الواقع. فالمنظر الدولى شىء والمحقق الوطنى شىء آخر. الأول كسب وحرفة، والثانى رسالة وغاية.

ولما كانت التنمية تتم بين نظم دولية ونظم محلية تدعيماً لها فى سياساتها أصبحت التنمية اختياراً من النخبة الحاكمة وجزءاً من جهاز الدولة. تقوم بها وزارة التخطيط، معهد التخطيط أو أجهزة التنمية فى الوزارات المختلفة. وعلى العلاقات العامة تسويقها والإعلان عنها والترويج لها.

وطالما أن النخبة الحاكمة قائمة وثابتة فى الحكم تتم عمليات التنمية. فإذا ما وقع لها سوء، موت فجائى للزعيم أو انقلاب عسكرى على القائد انقلبت خطط التنمية رأساً على عقب، وتغيرت من نموذج إلى آخر، من التخطيط إلى السوق، ومن الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن القطاع العام إلى القطاع الخاص، ومن حماية الصناعة الوطنية إلى حرية المنافسة فى الأسواق، ومن التحالف مع الشرق إلى التحالف مع الغرب، وكما حدث فى مصر بعد رحيل عبد الناصر فى سبتمبر ١٩٧٠. والناس فى كلتا الحالتين تنفذ تعليمات، وتتبع التوجيهات دون أن يكون لها رأى سواء فى التجربة الأولى أو فى التجربة الثانية. فإذا ما أحست بالفرق بين الاثنين بعد فترة من الزمن، وشعرت بالفرق بين تدعيم المواد الغذائية والإيجارات المنخفضة من لجان الإسكان ومجانية التعليم وحقوق العمال من ناحية وبين الانقلاب إلى السياسات النقيضة فى التجربة الثانية برفع الدعم، ونهاية الإيجار وبداية التمليك، وعدم التزام الدولة بعمالة الخريجين، وبداية التعليم الخاص، وبيع القطاع العام وتوفير العمال، قامت بعدة انتقاضات شعبية وفنية تتعلم الدولة منها وترصد مؤشرات الأزمة الاجتماعية

أكثر مما تتعلم أحزاب المعارضة منها.

وعادة ما يتم التخطيط برؤية النخب الحاكمة وتنفيذ الطبقات المتوسطة باسم التوحد مع الجماهير والتعبير عن مصالحها. فيتم التركيز على الصناعات الاستهلاكية، وإقامة المراكز الصناعية بجوار المدن الكبرى (حلوان، شبرا الخيمة، العاشر من رمضان... إلخ)، صناعات العربات، والمساكن سابقة التجهيز، والتليفزيونات الملونة، وبناء الطرق السريعة.

وتكون هذه النخب الحاكمة أو المنفذة هى المستفيدة من جزء كبير من المعونات الدولية بعد اقتطاع جزء منها لدراسات الجدوى للموظفين الدوليين. فتتحول المصالح العامة إلى مصالح شخصية. ويتم استبعاد الباحثين الوطنيين المخالفين فى الرأى أو المعترضين على طرق التنفيذ.

صحيح أن الطبقة المتوسطة فى البلاد النامية مازالت هى الأداة الرئيسية للتنفيذ، وهى القادرة على التحديث وهى التى فى مركز القيادة وإصدار القرارات التنفيذية. ومع ذلك تظل عيوبها عيوب الطبقة المتوسطة كما هو الحال فى الأدبيات الماركسية مثل الانتهازية، والحرص على المنفعة الشخصية من النخب الحاكمة، والنفاق مع الطبقة الدنيا، واختلاف الأقوال عن الأعمال والمكسب من كلا الطبقتين، والتلون مع تغير السياسات إذا ما تغيرات النخب الحاكمة. فهى محافظة إذا كانت النخبة محافظة، وثورية مع الجماهير فى لحظات الغضب. تنفذ سياسات النخب وتمتص غضب الجماهير.

ولما كانت أجهزة الدولة هى التى تقوم بالتنفيذ نشأت البيروقراطية، وانتظار التعليمات والتوجيهات من الأعلى إلى الأدنى، وتحقيق كل شىء من أهل الخبرة والاختصاص بناء على توجيهات الرئيس وبطلب منه وبملاحظاته السديدة وأوامره الرشيدة. فغابت المبادرة الخلاقة من الأطر السياسية أو الأجهزة التنفيذية. كما غابت مشاركة الجماهير فى التخطيط والتنفيذ، والنقد والتطوير. غابت المشاركة الشعبية وقل الاقتناع الشعبى العام نظراً لأزمة الديموقراطية فى نظم الحكم. ومادام الشعب لم

يؤخذ رأيه فى السياسات فمن الطبيعى ألا يشارك فى التنفيذ.

فإذا ما قامت أطر الحزب الحاكم وقادة منظمات الشباب بمحاولات لتعبئة الجماهير لصالح مشاريع التنمية القومية مثل السد العالى فى مصر أو النهر العظيم فى ليبيا لم يخل الأمر من طابع تعبوى شعبى على مستوى الخطابة والحماس القولى دون أن يتحول ذلك إلى إنجاز فعلى حقيقى. وغالباً ما يكون قادة التنظيمات الشعبية موظفين أيديولوجيين فى الدولة. يكثرون من الكلام بينما تقل الأفعال. فيصبح الخطاب التنموى الرسمى موضع شك ودون تصديق.

وطالما أن التخطيط مركزى الاتجاه، يتم باسم الدولة ففى الذهن الشعبى أن مال الدولة حلال لأن الدولة تأخذ أكثر مما تعطى. وتنهب أكثر مما تحقق المطالب. وهى مصدر قهر وعدوان على المواطن والحقوق أكثر منها تمثيلاً لمطالب الناس، وأداة لاسترداد حقوقهم المسلوبة. فتنتهز الناس الفرص لتسترد بالسر ما أُخذ منها بالعلن. وتستعيد فى الخفاء ما أخذتها بالقسر. فيكثر الفساد ونهب المال العام. مما أدى إلى الخسارة الباهظة فى شركات القطاع العام، وأصبحت مديونة للبنوك. أصبح مجرد ستار للعمولات، وتنفيذ الخطط من الباطن من الشركات الخاصة مما أعطى الذريعة لنخبة سياسية أخرى باختيارات سياسية مناهضة وتصفيته وبيعه ودون أن يقل الفساد فى القطاع الخاص بعد أن ضعفت رقابة الدولة، وزادت البنوك الأجنبية، واتسع نطاق التعامل النقدى الحر دون إشراف من البنك المركزى.

ونظراً لغياب رقابة الدولة على مظاهر النشاط الاقتصادى الخاص تم تهريب جزء من رؤوس الأموال إلى الخارج حتى أصبحت تعادل ثلاثة أضعاف الدخل القومى. وتم تأسيس شركات توظيف الأموال لنهب أموال المستثمرين فى الداخل. فنهب المواطنين من المواطنين أخف وطأة من نهب المواطنين من الأجانب. والأقربون أولى بالشفعة.

ونظراً لسيادة قيم الكسب السريع والاستهلاك، أصبح الغش سائدا فى كل شىء، فى الزراعة والصناعة والتجارة دون رقابة من

ضمير أو حماية من قانون وحتى أصبح الاستثناء هو القاعدة.

وبالرغم من بعض الإنجازات الملموسة لسياسات التخطيط مثل انخفاض الأسعار والزيادة النسبية فى الأجور، وتحديد إيجار المساكن، ومجانية التعليم إلا أنها اتهمت من المعارضة الدينية فى الداخل والخارج بالشيوعية والإلحاد والمادية والتبعية للاتحاد السوفيتى. تنكر وجود الأديان، ولا تؤمن بالله، وتدعو إلى الصراع بين الطبقات. مما اضطر النخب الحاكمة أمام هذه الاتهامات إلى الدفاع عن نفسها باستخدام ثقافات الناس فى الجدل الدائر بين النظم التقدمية والنظم الرجعية بأنها اشتراكية تؤمن بالله والسلام الاجتماعى، وتنكر العنف والصراع بين الطبقات.

وظهرت أدبيات الاستهلاك المحلى للدفاع عن سياسات التنمية وتأكيد الخصوصية الثقافية فى أدبيات الاشتراكية العربية أو الاشتراكية الإسلامية تفسح أجهزة الإعلام لها مكاناً بارزاً فى عصر التجربة الاشتراكية. فما يحدث فى مصر وفى الشام والعراق واليمن والجزائر تطبيق عربى للاشتراكية وليس الاشتراكية العلمية، حفاظاً على خصوصيات الثقافة، وإذا كانت الاشتراكية واحدة، وهى الاشتراكية العلمية أو الماركسية فإن ما يحدث فى العالم العربى هو التطبيق العربى للاشتراكية طبقاً لظروف كل قطر عربى. ثم تنتهى وتموت فى قلوب رجالها وبأقلام محرريها وفى أجهزة الإعلام بمجرد التحول من التجربة الاشتراكية إلى التجربة الرأسمالية. مما يسبب مناعة عند الناس ضد مصداقية الخطاب السياسى فجعلها تتحول إلى الخطاب الإسلامى الذى ينبع من قلوب معتنقيه ومن قاع الثقافة الموروثة.

سادسا: المعوقات الأيديولوجية فى الثقافة التقليدية.

نظراً لعدم ارتباط أيديولوجيات التنمية بالتراث العربى الإسلامى وارتباطها بالمذاهب السياسية والاقتصادية الغربية واستعمال التراث العربى الإسلامى كتبرير لها لليبرالية أم اشتراكية أم رأسمالية ظلت الثقافة الدينية كما هى تقليدية محافظة كما ورثها الناس منذ ألف عام. منذ قضاء الغزالى على

العلوم العقلية لحساب التصوف، ونقده فرق المعارضة، الشيعة والخوارج والمعتزلة لحساب الدولة، دولة نظام الملك فى بغداد، ووضع حد للتعددية السياسية لحساب المذهب الواحد فى العقيدة، الأشعرية، والمذهب الواحد فى الشريعة الشافعية.

ومن سمات هذه المحافظة التى تحولت إلى التيار الرئيسى فى الفكر الدينى إبان الحكم العثمانى وحتى فجر النهضة العربية منذ القرن الماضى التركيز على أهمية العقائد والشعائر والحدود والمؤسسات والغيبيات. تحولت العقائد من كونها وسائل لتحقيق غايات إلى حقائق بذاتها مستقلة عن العالم. "الله واحد" مجرد قضية عددية لا مردود لها فى حياة الفرد والجماعة ومسار التاريخ، مجرد تمتمة بالشفتين لا تؤثر فى حياة الشعور، ولا تعكس التوحيد فى وحدة القول والعمل، الفكر والوجدان، الداخل والخارج كى يصبح توحيد الشخصية أو توحيد المجتمع بلا طبقات اجتماعية أو توحيد الأجناس، والأقوام والشعوب بلا تفرقة عنصرية، وأصبحت العقائد بديلاً عن العلم تعطى تفسيراً لكل شىء، وحوت كل شىء. كما انغلقت على نفسها وتكلست وتحولت إلى غطاء للجهل وتستر عليه.

وتقلص العمل فى أداء الشعائر، وهزل العمل الصالح، وانزوى العمل المنتج، وتحول العمل العام إلى مجرد حركات وطقوس، مجرد أداء للواجب الشكلى بلا مضمون، وغالباً ما يصبح غطاءً وستاراً لأعمال أخرى منافية للشريعة مثل الاستغلال والغش والتحايل والتهرب من الضرائب واستيلاء على الأموال كما حدث فى شركات توظيف الأموال أخيراً فى مصر.

وأصبحت الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية أداة للردع والتخويف دون معرفة لعلل الأحكام. فمن سرق عن جوع أو بطالة أو لأن السرقة أصبحت سلوكاً اجتماعياً عاماً أو لأنه سرق القليل فى مجتمع يسرق الكثير فلا يطبق الحد. فالحدود نتائج لا مقدمات، وواجبات بعد حقوق. فلا توضع العربة أمام الحصان.

ومن مظاهر المحافظة أيضاً تغليب عقيدة القضاء والقدر على حرية الأفعال، وتحول القضاء والقدر إلى استسلام وسلبية واستكانة مما دفع الكواكبى (ت ١٩٠٢) إلى كتابة "أم القرى" لمعرفة أسباب الفتور فى الأمة الإسلامية ولامبالاة الناس وغياب حماسهم. وقد دفع ذلك أيضاً محمد إقبال (ت ١٩٣٨) إلى صياغة فلسفة فى الحياة تقوم على الإبداع والانطلاق والتغيير والتجديد والإحساس بالرسالة والأمانة. وكان الأفغانى (ت ١٨٩٧) رائد الحركة الإصلاحية الحديث قد عالج القضية فى رسالة "القضاء والقدر"، ناقداً سوء تأويله ومقدماً تأويلاً جديداً، يبعث على الحركة والنشاط ويدفع إلى الإقدام. فإذا كان لكل أجل كتاب فلماذا لا يستشهد الشهيد، ويقبل على الموت، مستشهداً بقول الشاعر:

وإذا كان من الموت بد ∴ فمن العجز أن تكون جبانا

وإذا كان الأشعرى قد قال بالكسب، إن الإنسان يكسب أفعاله المشروطة بقدرة الله الذى يخلق له الاستطاعة ساعة الفعل، لا قبلها ولا بعدها، فقد تحول الكسب بعد ذلك إلى عقيدة القضاء والقدر الأولى عند الجهمية. وبعدت عن خلق الأفعال وحرية الاختيار عند المعتزلة. وأصبحت الآجال والأرزاق والأسعار كلها من الله. فالله هو الذى يحدد الآجال. وكل إنسان ميت بأجله. وبالتالى قل الاهتمام بعلل الموت من الأمراض المستعصية وحوادث الطرق حيث تقع المسئولية على البشر. وجعلت تحديد الأسعار من الله. وكأن الله ينزل الأسواق، وليست قوانين العرض والطلب، والمضاربات والمزايدات، والاحتكارات ومظاهر الاستغلال. والصنعة والتسويق. وجعلت الأرزاق أيضاً من الله وليست من سياسات الأجور ومقدار النشاط والمشاركة فى الأرباح، وكل ما أتى الإنسان فهو رزق بصرف النظر عما إذا كان حلالاً أم حراماً. وجعل الفقر والغنى من الله. فكل مولود يولد ويكتب معه رزقه، ويساء تأويل ﴿**وما من دابة إلا وعلى الله رزقها**﴾. و"السعيد من سعد فى بطن أمه، والشقى من شقى فى بطن أمه"[٤٤١].

وقد تحولت عقيدة القضاء والقدر إلى ثقافة شعبية تجلت فى

---

[٤٤١] "من العقيدة إلى الثورة" جـ٣ العدل ص٣٣٩-٣٧٠.

الأمثال العامية وكأنه لا توجد علاقة بين الفعل ونتائجه، بين العلة والمعلول. فالإنسان يعتمد على بركة الله دون فعل، وينتظر الفرج دون فعل، وحتى ولو وقع حريق فالله مطفئه. فلا هرب من قضاء الله. كل شىء قدر من قبل ولا يغنى حذر من قدر. ونتيجة لذلك لا أمل فى الحراك الاجتماعى مادام كل شىء مقدرا سلفا. الفقير فقير والغنى غنى، والمظلوم مظلوم، والظالم ظالم، وكل رزق مقسوم، وكل حظ بخت، ورب صدفة خير من ألف ميعاد. والحقيقة أن العاجز فى التدبير هو الذى يحيل على المقادير، والقادر على الفعل لا يلجأ إلى القدر. فالقدر تبرير للعجز، والقضاء غطاء للكسل.

وورثت الثقافة الشعبية من التراث العربى الإسلامى القديم التصور الهرمى للعالم الذى أفرزه الفلاسفة، خاصة الفارابى، وهو من آثار نظرية الفيض فى الثقافة القديمة ظانين أنه أفضل تصور يعبر عن الإيمان بالله الفياض وصلته بالعالم. وهو تصور يرضى الإحساس الدينى العام بالفرق بين الأعلى والأدنى، بين الأشرف والأخس، بين الأكمل والأنقص. تستغله السلطة كى تتوحد مع الأعلى للسيطرة على الأدنى، وتتربع على القمة لاحتواء القاعدة، ويرضى أشواق الناس وإحساسهم بالرضا والاستراحة فى قاعدة الهرم متعبدة القمة ومعظمة إياها. تعرض ضنكها بالتأمل فى عظمته ورفعته إلى حد التقديس ثم التأليه.

وقد انعكس هذا التصور الهرمى على المجتمع الطبقى: والطبقات أبدية لا يمكن تحريكها لا إلى أعلى ولا إلى أسفل، فالغنى يظل غنيا، والفقير يظل فقيرا، والقوى يبقى قويا، والضعيف يبقى ضعيفا. والناس درجات، وكل فرد يعرف درجته ويعيش فيها سعيدا، لا ينظر إلى أعلى صعودا بل ينظر إلى أسفل حتى يرضى. ولا سبيل إلى الحركة بين الطبقات إلا بالواسطة والهدايا والمنافع المتبادلة.

وامتد هذا التصور الهرمى للعالم ليشمل كل جوانب الحياة: الله والكون، النفس والبدن، العمل والنظر، الرئيس والمدينة، فالبنية واحدة، الأعلى يسيطر على الأدنى، والأدنى يطيع الأعلى. والخطورة سيادة هذه البنية على النظام الاجتماعى والسياسى.

ففى القمة يوجد الأمير. وتحته تتناقص الدرجات تباعاً حتى الوصول إلى القاعدة، من الوزراء والعلماء والقضاة والقواد وكبار رجال الدولة حتى العمال والفلاحين والصيادين. ولو خرج جزء من القاعدة على القمة فإنه يستحسن بتره حتى يبقى النظام، بتر العضو حتى يبرأ الجسد كله. فلا معارضة فى المدينة. والكل ميسر لما خلق له. ولا تغير اجتماعى فى النظام. فالانسجام أبقى من التنافر، والتآلف أخلد من الصراع(٤٤٢).

وقد ظهرت كثير من الأمثال العامية للإبقاء على الوضع الاجتماعى والثبات الاجتماعى (الفقير يظل فقيرا، والغنى يبقى غنيا)، تؤيد الفقر والقناعة والفلس والشبع والعرى، وتدين الرقى الاجتماعى، وتبين أنه لا فائدة من التغير الاجتماعى. فالفلاح لا يفلح، والأوضاع أبدية لا تتغير، والمتعوس يظل متعوسا، ولا مساواة بين الناس إلا فى الموت(٤٤٣).

وهذا هو السبب الثقافى لسيادة نظم التسلط والفرد الواحد، نظراً لقمة الهرم وسيادة البيروقراطية فى جهاز الدولة، ونظراً للتدرج من القمة إلى القاعدة، وسيطرة الأعلى على الأدنى. وهو السبب الذى يمنع كل أحزاب المعارضة العلمانية من التأثير فى الجماهير ذات الثقافة المحافظة. وهو السبب فى خوف الأنظمة السياسية المحافظة، التى تجد دعامتها فى الثقافة الشعبية المحافظة التى يروجها رجال الدين فى الإعلام، وتفضيلها على الثقافة الدينية التحررية التى تدافع عن نفسها بنفس السلاح الذى يستعمل ضدها كأداة للقهر والسيطرة. وهذا ما أكدته بعض الأمثال العامية فى التوحيد بين الله والحاكم. فكلاهما سلطة. ولا فرق بين عبادة الله والخوف من السلطان، وكلاهما يجب له السمع والطاعة، وكلاهما كامل، له صفات الكمال ومنزه عن صفات

---

(٤٤٢) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، صبيح، القاهرة (بدون تاريخ).

(٤٤٣) وذلك مثل: الفقر حشمة والعز بهدلة، القناعة مال وبضاعة، المفلس فى أمان الله، المفلس يغلب الشيطان، من كرهه ربه سلط عليه بطنه، من طلب الزيادة وقع فى النقصان، المركب اللى تودى أحسن من اللى تجيب، ربنا ريح العريان من غسيل الصابون، ربك رب العطا يدى البرد على قد الغطا. وأمثلة الثبات الاجتماعى مثل: عمر الفلاح إن فلح، من يومك يا خاله وأنت على دى الحالة، ربنا ما يقطع بك يا متعوس، يروح البرد وييجى الناموس، ربنا ما سوانا إلا بالموت.

النقص، وكلاهما يعد ويتوعد، يثيب ويعاقب. مثال ذلك: "أرقص للقرد فى دولته"، فالناس على دين ملوكهم، يصبح الإنسان عبدا للسلطان إذا زاد رزقه وغمره بالمناصب والثروة، "من زادك زيده واجعل أولادك عبيده".

وقد حاولت الثقافة الدينية المحافظة وممثليها من العلماء العاملين بالسعودية الاعتماد على هذه الثقافة الموروثة للحد من النزعة الاجتماعية فى مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعى باسم العداء للاشتراكية المادية والشيوعية الملحدة معتمدين كالعادة على انتقاء النصوص المؤيدة لموقفهم وإساءة تأويلها لصالحهم واستبعاد النصوص المعارضة وإساءة تأويلها لصالحهم كذلك. فالملكية العامة للأموال خاصة الأرض ادعاء شيوعى. فقد وضع الله الأرض للأنام ومن ثم لا تملكها إلا الحكومة. يورثها الله لمن يشاء من عباده الصالحين وليس لعامة الناس. يسيئون تأويل النصوص المؤيدة للملكية العامة. فمثلاً يعنى حديث "من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه" على أنه مجرد تشجيع وليس قاعدة فى الملكية العامة ويستثنى من حديث "الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلأ والنار". كما يساء تأويل حديث "نحن معاشر الأنبياء لا نورث ولا نورث" بأن ذلك من خصائص النبوة وليس قاعدة تبنى عليها الملكية العامة. وقد رد أبو الأعلى المودودى على حجج القرآن فى الملكية العامة. وفهم آية ﴿**كى لا يكون المال دولة بين الأغنياء منكم**﴾ تحت مظلة الميراث الذى يسمح بتركيز الأموال فى الأسرة الواحدة. وهى كلها مواقف رأسمالية مسبقة[٤٤٤].

وينتهى الفكر الدينى المحافظ على يد ممثليه من العلماء إلى أن ملكية الأموال والأرض فى الإسلام ليست مشتركة. والمبادئ الإسلامية تحقق أهدافاً اجتماعية أوسع مما تنادى به

---

(٤٤٤) د. محمد عبد الجواد محمد: ملكية الأرض فى الإسلام ص١٩٩-٢٦٨. وأيضاً مقال "الإسلام على الطريقة الرأسمالية" فى الدين والثورة فى مصر جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص٤٥-٦٨.

الشيوعية. ولا يدل القرآن والحديث على أن ملكية الأرض ملكية مشتركة. والغرض الذى يريد الشيوعيون الوصول إليه بتطبيق النظرية الشيوعية فى الملكية المشتركة للأموال ومنها الأرض يمكن تحقيقه بالتفسير الصحيح لآيات القرآن والمبادئ العامة للإسلام. ولا فرق بين تحديد الملكية والتأميم فى أن كليهما قيد على الملكية. وهو معارض للقرآن والحديث ولأفعال السلف مثل ﴿**وإن آتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئا**﴾. ويكفى لتحقيق مبادئ الإسلام الزكاة والتكافل الاجتماعى. لم يضع الإسلام حداً على نوع من أنواع الملكية من حيث الكم. وجعل الملكية الفردية للأرض الصورة الفطرية الصحيحة. ومن ثم فإن تحديد الملكية تعصب يحرمه الإسلام أو تحجير ما أنزل الله به من سلطان. ولم يحدث فى الإسلام أن أخذ مال الغنى وأعطى للفقير بغير رضاه.

وبسبب هذه الثقافة الدينية المحافظة الموروثة سادت أحادية الطرف، والاتجاه الواحد، من أعلى إلى أدنى، دون حركة مقابلة من أدنى إلى أعلى. وساد الرأى الواحد، وضاعت التعددية، وغاب التقابل بين الرأى والرأى الآخر. فعم التقليد والتبعية، وساد الخوف على الأقلية، وعم النفاق. ولم يعد حق الاختلاف وشرعيته موجوداً. وأكد على ذلك حديث الفرقة الناجية الذى يجعل الحق من جانب واحد والباطل ما عداه. الناجية فرقة واحدة، وكل ما دونها هالك. وهو ما يخالف روح الإسلام، أن لكل مجتهد نصيب، وأن الأمة لا تجتمع على الضلالة، وأن الكل راد ومردود عليه.

لقد انتهت التعددية فى القرن الخامس الهجرى عندما ظن الغزالى أن التعددية وقوع فى نسبية المعرفة والتى تؤدى إلى الشك ثم إلى إنكار الحقائق. واختار الأشعرية فى العقائد، والشافعية فى الفقه، أعطى الأشعرية كأيديولوجية للقوة للسلطان، وأعطى التصوف كأيديولوجية للطاعة للعامة. وكفر المعارضين وأخرجهم من إجماع الأمة. وهو أول من استعمل حديث الفرقة الناجية تدعيماً للدولة، وتكفيراً لخصومها، وجعله فى أصول العقائد، كملحق فى "الاقتصاد فى الاعتقاد" بعنوان

"فيما يجب تكفيره من الفرق"[٤٤٥].

وقد سيطرت هذه الثقافة الآن على النظم السياسية الممثلة فى حكم الفرد المطلق ونظام الحزب الواحد، وضعف المعارضة، تجريحاً ثم تجريماً. فتشتت القوى الاجتماعية والسياسية، وتبعثرت وانعزلت. وأصبح الحاكم وحيداً، يبحث عن أحلاف له فى الخارج بعد أن فقد شعبيته فى الداخل. وأصبح النظام السياسى وحيداً بعد أن انعزلت عنه جماهيره. يعتمد على الجيش والشرطة ضد الجماعات السرية التى عادة ما تتهم بالتخطيط لتدبير انقلاب فى نظام الحكم فى المستقبل القريب أو البعيد.

وقد ورثت الثقافة الشعبية مفهوماً سلبياً للطبيعة. فقد أتت من عدم، وتنتهى إلى عدم. ليس لها قوامها من ذاتها. هى طبيعة حادثة بتعبير المتكلمين القدماء. يجوز أن يكون كل شىء فيها على خلاف ما هو عليه. وأنكر الأشاعرة وفى مقدمتهم الغزالى قانون السببية بأن الله هو الفاعل الحق وغيره فاعل بالمجاز. فهو سبب الاحتراق وليس النار. الطبيعة متلقية وليست فاعلة، فانية وليست باقية، لا قوام لها من ذاتها. فكيف تكون فيها تنمية مستدامة ولا دوام إلا لله؟ كيف يدوم شىء فى الطبيعة وكل شىء معلق بأمره ومشروط بمشيئته؟ كما يُساء تأويل آية ﴿**كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾ فى الثقافة الشعبية استقر عبر تراث السلطة.

الطبيعة ما هى إلا مرآة تعكس ما بعد الطبيعة، وأداة لاكتشاف الوجود الإلهى. فالحادث يحيل إلى القديم، والممكن ينتهى إلى الواجب، والطبيعيات مقدمة للإلهيات أو هى إلهيات مقلوبة إلى أسفل كما أن الإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. الطبيعة ما هى إلا دليل على مدلول، آية على صانع، ووسيلة لغاية، أداة لتحقيق شىء وليس موضوعاً يتحقق. كل شىء يأتيها من الخارج، الوجود والقانون والفاعلية والأثر. ولا فرق فى الوجدان

---

[٤٤٥] الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، صبيح، القاهرة (٩) ص١٢٣-١٢٩.

الشعبى بين أن يأتى من الله أو من الساحر أو من القاهر أو من المستعمر مادام المصدر واحداً.

أصبحت الطبيعة فى الوجدان الشعبى معادلة للمادة التى ينبغى التطهر منها والزهد فيها. وسادت ثنائيات المادة والصورة، البدن والنفس، المتحرك والثابت، الكم والكيف، الدنيا والآخرة، تجعل السلب فى طرف الدنيا، والإيجاب فى طرف الآخرة. فأدار الناس ظهورهم إلى الدنيا واستقبلوا الآخرة قبل الأوان، فغلب التصوف على الثقافة الشعبية. وأوحت للناس أن الإنسان ما هو إلا عابر سبيل على راحلة فى هذه الدنيا، وازدهرت مواويل مسافر، راحل، غريب الدار حتى سقط العالم وتسرب إلى أيدى الغرباء(٤٤٦).

وقد رويت أحاديث ضعيفة تغذى هذه الثقافة السلبية تجاه التنمية، ظاهرها النهى عن الزراعة مثل "لا تتخذوا الضيعة فترغبوا فى الدنيا". ولو كان صحيحاً لكان معناه عدم الارتكان إلى الدنيا وترك الجهاد والخوف على المال. وهو ما دفع عمر إلى جعل أرض السواد ملكية عامة دون تمليكها للفاتحين حتى لا يتخلفوا عن الجهاد. وهو نفس المعنى المقصود من حديث "جعل رزق هذه الأمة فى سنابك خيلها وأزجة رماحها ما لم يزرعوا. فإن زرعوا كانوا من الناس" حرصاً على الجهاد، ويمكن الجمع بين الاثنين فى المزارع الجماعية للجنود، قرى فى السلم وثغور فى الحرب(٤٤٧). ويروى أيضاً أن الرسول لما رأى محراثاً قال "ما دخل هذا بيت قوم إلا زالوا". وهو حديث ضعيف بكل مقاييس العقل والنقل. فالقرآن يمدح داوود لأنه استطاع تطويع الحديد ﴿**وألنا له زبر الحديد**﴾، ويثنى على الحديد ومنافعه ﴿**فيه بأس شديد ومنافع للناس**﴾.

وغابت مفاهيم التنمية والتغير والتقدم والتاريخ نظراً لسيادة التصور الرأسى للعالم، وتحديد علاقة الأطراف بين الأعلى والأدنى. فالتقدم ارتفاع واستعلاء وصعود، والتأخر انهيار ونزول إما زهداً فى العالم وترفعاً عليه أو إقبالاً عليه ونهلاً منه. ولا ينشأ

([1]) "Ideology and Development", "Mysticism and Development", Islam in the Modern World, Vo;. I. pp. 11-57.

(٤٤٧) د. محمد عبد الجواد: ملكية الأرض فى الإسلام، ص٤٣-٤٦.

التقدم إلا فى ثقافة تقوم على تصور أفقى للعالم. تجعل العلاقة بين الأطراف بين الأمام والخلف وليس بين الأعلى والأدنى. وتتأسس فى الوعى التاريخى، وتضع الوعى فى حركة الزمان والتاريخ. وقد قامت أيديولوجيات التنمية فى الغرب أساساً على مفهوم التقدم وعلى فلسفة التطور والتنمية والتغيير Developmentalism. ثم انتقلت إلى مجتمعات تخلو من هذه المفاهيم بوضوح. فسهل حصارها وعزلها ثم تهميشها وإزاحتها.

وفى نفس الوقت أصبحت الأيديولوجيات السياسية الوافدة فى الذهن الشعبى أقرب إلى الدعاية إلى النخبة السياسية منها إلى معتقدات فى الثقافة الشعبية. تروج لها أجهزة الإعلام وأدبيات وزارة الثقافة ومصالح الحكومة والعلاقات العامة. والشعوب بطبيعتها قد حصنت ضد الدعاية نظراً لأنها تعلم أنها لا تقول الحقيقة. فالهزيمة العسكرية فى الخطاب الإعلامى نصر معنوى للإرادة. والجوع الجسدى شبع روحى. وغلاء الأسعار إصلاح اقتصادى. والأزمة السياسية فرج قريب. وارتبط الناس بالإذاعات والصحف الأجنبية تستقى منها الأخبار، وتعرف منها ما يدور فى مجتمعاتها. فالوعى الحقيقى قادر على إزاحة الوعى الزائف. وتنفذ الشائعات بين الخطاب الدعائى الرسمى المزيف والخطاب الخارجى الأجنبى الحقيقى. فتصبح الشائعة حقيقة، والحقيقة شائعة. وتتحول الثقافة إلى دعاية، والإعلام إلى إعلان. ولا يعود هناك فرق بين الثقافة والإعلام، بين كليات الجامعة وأجهزة الإعلام، بين وزارة الثقافة ووزارة الإعلام.

ويردد الشباب الشعارات، وتملأ الشوارع كالطبل الأجوف: العمل حق، العمل شرف، العمل واجب، العمل حياة، الاشتراكية كفاية وعدل، الاتحاد والنظام والعمل، الحرية والاشتراكية والوحدة، وبين الشعار والواقع مسافة كبيرة. وفى ثقافة تقوم على القدوة والأسوة والسنة والنموذج بأن للناس اختلاف القول عن العمل عند النخبة السياسية. وظهر المليونير الاشتراكى، والباشا الماركسى، والدكتاتور الليبرالى. فالاشتراكية "للناس اللى فوق"، والقومية سلوك القطرى،

والليبرالية خطاب المتسلط. ومما ساعد الناس على إعطاء ظهورهم لعمليات التنمية هذا الإحساس بالتناقض بين الأقوال والأفعال عند النخب الحاكمة خاصة وأن الأمثال العامية مليئة بالتهكم على ذلك مثل "اسمع كلامك يعجبنى أشوف أعمالك استعجب". وهو ما عبر عنه أيضاً المصلحون بقولهم "ما أكثر القوام وأقل العمل"[٤٤٨].

غاب إذن إعادة بناء الموروث الثقافى بحيث يكون سنداً لأيديولوجيات التنمية التى ظلت وافدة على السطح والثقافة الموروثة تسرى فى الأعماق قابعة فيها ومترصدة بالوافد لإزاحته واستبعاده بعد حصاره وعزله. فلما انهارت تجارب التنمية سواء فى التجربة الاشتراكية فى الستينيات أو فى التجربة الرأسمالية منذ السبعينيات وحتى الآن برزت المحافظة الدينية التقليدية تعرض نفسها كبديل عن البديلين المنهارين. فظهرت شعارات: "الإسلام هو الحل"، "الإسلام هو البديل". وبدلاً من النخب الحاكمة التى لم يتغير رجالها فى كلتا الحالتين ظهر شعار "الحاكمية لله". ولما كان الثأر قائماً بين أيديولوجيات التنمية، الاشتراكية والرأسمالية، وبين الثقافة الموروثة بعد أن أزاحت أيديولوجيات التنمية مناوئها عن السلطة بدأ الصراع الدموى بين الاثنين كما هو الحال فى الجزائر ومصر[٤٤٩].

سابعا: المقومات التراثية لأيديولوجيات التنمية.

بالرغم من أن مفاهيم العلم والعمل لفظاً ومضموناً، والتكافل الاجتماعى مضموناً تدخل ضمن العناصر المكونة لأيديولوجيات التنمية إلا أنها مغلقة ومطوية فى الثقافة التقليدية التى تمنعها

---

[٤٤٨] جمال الدين الأفغانى: العروة الوثقى، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٤.

[٤٤٩] "الحاكمية تتحدى"، "هموم الفكر والوطن" جـ١ التراث والعصر والحداثة، ص٤٢٩-٤٥٠.

من الفاعلية والأثر. لذلك يمكن تحريرها منها وإدخالها فى ثقافة عربية إسلامية أكثر تحرراً حتى يمكن أن تظهر فاعليتها مع مجموعة أخرى من المفاهيم المكونة لأيديولوجيات التنمية يمكن أن تصبح مع مزيد من الإحكام النظرى والعملى أيديولوجية عربية إسلامية متكاملة للتنمية تملأ الفراغ الناشئ بين الثقافة التقليدية الموروثة والأيديولوجيات الغربية للتنمية.

فإذا كانت أيديولوجيات التنمية تقوم على مفهوم التقدم، ونظراً لغياب هذا المفهوم بالمعنى الدقيق وعدم حضوره حضوراً مباشراً إلا أنه يمكن البحث عن جذوره وعن عناصر مكونه له ولو بطريقة مباشرة فى الموروث الثقافى. فإذا كان الوحى نزل على مراحل، وساهم فى تطور الوعى الإنسانى وتحريره من أسر الطبيعة وتحكم البشر، مرحلة مرحلة، فإن غاية الوحى هو التقدم، تقدم الوعى، قبل تنمية الموارد الطبيعية. وإذا كانت المرحلة الأخيرة أيضاً تضمنت التدرج فى التشريع كما هو معروف فى الناسخ والمنسوخ، من الأخف إلى الأثقل، أو من الأثقل إلى الأخف فإن الوحى يكون قد أخذ التطور فى الاعتبار. وهذه هى الحكمة من نزول الوحى منجماً ومفرقاً كى يقرؤه الناس على مهل لتدبر أحكامه وصلتها بالزمان، ولتثبيت الفؤاد، وبلورة الوعى بالتاريخ[٤٥٠]. بل إن الوحى يضع سنناً للكون، وقانوناً لقيام المجتمعات وانهيارها وتقدم التاريخ العام، ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾ من أجل أن يعى الإنسان قانون التاريخ ويسير على هداه. وتلك هى الغاية من قصص الأنبياء التى بالرغم من تواليها الزمانى تخضع لبنية واحدة، النهضة والسقوط بسبب ترك التوحيد العملى، والخوف من الحكام أو نفاقهم، والركون إلى الدنيا، وضياع القضية، فالتاريخ مسرح كبير عبر الزمان تدور فيه أفعال البشر.

هذا التقدم مرهون بصراع اجتماعى. فالتقدم معركة سياسية، ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت الأرض**﴾. والحراك الاجتماعى شرط الصلاح، ﴿**ولولا دفع الله**

---

(٤٥٠) "هل غاب مفهوم التقدم فى تراثنا القديم؟"، "هموم الفكر والوطن" جـ١، التراث والعصر والحداثة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة ١٩٩٧، ص٤٠٣-٤١٢.

الناس بعضهم لهدمت صوامع وبيع﴾. فالصراع الاجتماعى وسيلة لتحقيق الخير ودفع الشر. بل إن لفظى التقدم والتأخر لفظان قرآنيان ﴿**لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر**﴾ من أجل المنافسة فى الخير ﴿**فالسابقون السابقون**﴾.

بل إن التاريخ كله تقدم، من الخلق حتى البعث، من الماضى إلى المستقبل. والإنسان فى الحاضر بالإيمان والعمل، بالفرد والجماعة، هو القادر على هذا التحول. فهو نقطة ارتكاز الوعى التاريخى من الماضى إلى الحاضر، ومن الحاضر إلى المستقبل. والأمل فى حياة بعد الموت، جزءا على العمل الصالح يعطى تفاؤلاً بالمستقبل، والتفاؤل أحد مكونات التقدم، وهو أساس الوعى الدينى ﴿**ولا تيأسوا من روح الله فإنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون**﴾، ﴿**قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله**﴾.

وإذا كانت أيديولوجية التنمية تقوم على العقلانية والترشيد كأحد مظاهر العلم فى الطبيعة من أجل السيطرة عليها فإنه يمكن الاعتماد على هذا التيار فى التراث القديم كما بدا عند المعتزلة وابن رشد. وقد يساعد الاعتماد على العقل عملية التنمية فى الاعتماد على المعقول دون المنقول سواء كان من القدماء أو المحدثين، من الموروث أو الوافد. ويتجلى العقل عند ابن رشد فى البرهان. فالحكمة هو النظر فى الأشياء كما تقتضيه طبيعة البرهان. والقول البرهانى هو القول العلمى الذى يتجاوز القول الجدلى كما هو الحال فى نظريات التنمية وتضاربها بين اشتراكية ورأسمالية. كما يتجاوز القول الخطابى مثل الخطاب السياسى للجماهير والذى يعد فى المستقبل أكثر مما يحقق فى الحاضر. كما أن النظر واجب بالشرع. بل هو أول الواجبات.

كما وضع القدماء أصول علم الفقه بأكمله من أجل البحث عن العلل المؤثرة فى الأفعال الإنسانية، وهى التى يتحقق فيها العلم والعمل، العلم عن طريق القياس الفقهى الذى يجمع بين استنباط العلة من الأصل واستقرائها فى الفرع، والتمييز بين أنواع العلل، أقواها، وهى العلة المؤثرة، وأضعفها وهى العلة المناسبة أو العلة

الملائمة. فبالإضافة إلى صيغ الأمر والنهى، "افعل" أو "لا تفعل" هناك المكونات المادية للفعل بما فى ذلك الدوافع والغايات والإمكانيات.

ويجتمع العلم والعمل معاً فى مفهوم التسخير، وهو مفهوم قرآنى، تسخير الله الطبيعة لصالح الإنسان، وجعلها ميداناً لفعله ونشاطه عن طريق البحث عن عللها والسيطرة عليها والتحكم فيها لإعمار الأرض. فقد وضع كل شىء لصالح الإنسان على نحو مبدئى من أجل إفساح المجال لتحقيق رسالة الإنسان فى الطبيعة وعلى الأرض هادفاً إلى السماء. وقد ورد لفظ "سخر" فى القرآن (٢٢ مرة) بمعنى تسخير الله الطبيعة لصالح الإنسان، تسخير الشمس والقمر والنجوم والسحاب، والليل والنهار، وما فى السموات من طير وما فى الأرض من أنهار وبحار وفلك وجبال، بل وتسخير بدن الإنسان له[٤٥١].

والإنسان سيد الكون، خُلق كل شىء لأجله. كُرّم فى البر والبحر ﴿**ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر**﴾، وجعل الله خليفة له فى الأرض، ﴿**يا آدم جعلناك فى الأرض خليفة**﴾، ﴿**وجعلناكم خلائف فى الأرض**﴾. والإنسان صاحب رسالة ومحقق أمانة أخذها على عاتقه بحرية تامة. لذلك كان أعظم من السماوات والأرض والجبال التى أبين يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان. رسالته إعمار الأرض ﴿**هو الذى أنشأكم فى الأرض واستعمركم فيها**﴾، ينحت فى الجبال بيوتاً، ويأخذ من الإظعان خيماً، والخيل والبغال والحمير للركوب. لذلك جاءت الدعوة إلى العمل ﴿**وقل اعملوا**﴾، ﴿**قال يا قوم اعملوا على مكانتكم إنى عامل**﴾. وهى نفس الدعوى إلى الكدح والعمل فى الأرض والنضال فيها، ﴿**يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه**﴾.

والأرض فى القرآن الكريم هى الأرض الخضراء التى ينزل

---

(٤٥١) انظر دراستنا:
Human Subservience of Nature, Islam in the Modern World, Vol. I, Religion, Ideology and Development, PP. 267-335.

عليها الماء فتهتز وتربو وتنبت من كل زوج بهيج، وليست الأرض الصفراء، الهشيم الذى تذروه الرياح. وهى الأرض المملوءة بالنبات والحيوان والطعام والشراب وكل مقومات الحياة للإنسان، وبها من المعادن للزينة والصناعة. ولكنها فى نفس الوقت للسعى والكد والكدح، وللسكن والمستقر. هى فراش للإنسان وبساط له يمشى فى مناكبها. لا يتثاقل فيها ولا يخلد لها، بل يسعى ويتجاوز. فهو خليفة فيها. لا يعلو ولا يستكبر بل يجاهد لتحقيق الرسالة. فهو ليس فيها عبثاً. يصلح فيها ولا يفسد، يهاجر منها ولا يعود حتى يتمكن فيها ويرثها العباد المتقون.

وهى نفس المعانى التى فى السنة. إذ شجع الرسول على زراعة الأرض البور "من أحيا أرضاً ميتة فله رضيتها وليس لعرق ظالم حق". ولما كانت الأرض فى حاجة إلى مياه تحييها فإن "من احتقر بئراً فله حريمها أربعون ذراعاً". ومن زرع زرعاً أو غرس غرساً فأكل منه إنسان أو سبع أو طائر فهو له صدقة الطعام. فى الأرض والسماء والبحر والأنهار، حبوب وأسماك ولحم طرى. فالأرض خيرة جوادة والإنسان يقابل الخير بالخير، فلاحتها وريها وزراعتها وعمارها وإصلاحها[٤٥٢].

بل ويذكر القرآن الحديد والمعادن. فالحديد ﴿**فيه بأس شديد ومنافع للناس**﴾ فى الحرب والسلم. كما استطاع داوود إذابته ﴿**وألنا له الحديد**﴾. واستعمله الإسكندر أيضاً، وأذاب تراب الحديد ﴿**آتونى زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إذا جعله ناراً قال آتونى أفرغ عليه قطرا**﴾. والنحاس المحمى بالنار أيضاً وسيلة للعذاب ﴿**يرسل عليكم شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران**﴾.

وفى نفس الوقت تزدهر صورة التجارة فى القرآن بالرغم مما يعاب فى التراث الفقهى القديم وعند ابن خلدون على أخلاق التجار. بل إن صورة التجارة الرابحة استعملت لضرب المثل بالعلاقة

---

(٤٥٢) انظر دراستنا: "الأخضر والأصفر فى القرآن الكريم"، هموم الفكر والوطن، جـ١ ص٥٧-٩٨. وأيضاً:
The Greenry between Islamic Tradition and the Necessities of Life in Egypt Today, Islam in the Modern World, Vol. I, P.355-65.

بين الدنيا والآخرة. فقد ورد لفظ "تجارة" فى القرآن (٩ مرات) بمعنى إيجابى، وهى التجارة الحضارة عن تراض دون أن تلهى عن ذكر الله أو تبور. ليس القصد منها الربح بل توفير الخدمات العامة. لذلك لم يذكر لفظ "ربح" فى القرآن إلا مرة واحدة وبمعنى سلبى وهو عدم الربح ﴿**أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم**﴾. فى حين ورد لفظ "كسب" (٦٧ مرة) وتعنى كسب الأفعال بناء على المسئولية الفردية والجماعية وليس كسب المال.

ويساند هذا التصور العام للعمل فى الأرض والزراعة والصناعة والتجارة كقطاعات للتنمية نظام سياسى يقوم على النصيحة لأولى الأمر، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وهى الرقابة الرسمية والشعبية على مظاهر النشاط الاقتصادى. كما تستطيع الشورى وعدم التفرد بالرأى وإسناد الأمر لأهله المساهمة فى المشاركة الشعبية فى التنمية والتقليل من مخاطر الانفراد بالرأى وإصدار القرار من غير ذوى الخبرة، وكما هو معروف من الآيات القرآنية الشهيرة عن الشورى مثل ﴿**وشاورهم فى الأمر**﴾، ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾، وكقول الرسول "أشيروا علىّ أيها الناس".

إن مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعى مفاهيم تراثية، منقولة من القدماء دون توظيفها فى تجارب التنمية المعاصرة التى يغلب عليها المفاهيم الوافدة الموازية. ويظل الفكر العربى المعاصر حائراً بين المصدرين المتصارعين، وقد تكون المعانى واحدة. إنما الصراع فى حقيقته صراع على السلطة السياسية من أجل الحكم المطلق سواء من هذا الفرق أو من ذلك الفريق. وهنا تبرز أهمية الحوار الوطنى من أجل توحيد الخطابين فى الفكر العربى المعاصر، الإسلامى القديم والعلمانى المعاصر، من أجل صياغة خطاب وطنى واحد لبرنامج تنموى وطنى موحد بصرف النظر عن الأطر النظرية. فقد تكون هذه الأطر متعددة نظراً ولكنها متفقة عملاً على خطة تنموية واحدة. ففى العمل يتوحد النظر، وفى التكافل الاجتماعى تظهر وحدة الأمة، بصرف النظر عن تعدديتها النظرية.



فقـــه النســـاء

صورة المرأة فى الفقه القديم

١- الصـورة والمـادة.

يعنى "فقه النساء" صورة المرأة فى الفقـه القـديم كمـا هـى عليـه دون زيـادة أو نقـصان، دون نقـد أو دفـاع. فـإن كانـت صـورة سلبية، المرأة العضوية فـى العبـادات والمعـاملات، فإنهـا مـسئولية الفقهاء المحدثين تغيير هذه الصورة إلـى صـورة أخـرى مثـل المـرأة العالمـة، والمـرأة العاملـة، والمـرأة المواطنـة، والمـرأة المجاهـدة، والمرأة رئيسـة الدولة، وهى مسائل تعرضها جمعيات حقوق المـرأة اليـوم. وإذا كـان بعـض النـساء يعترضـن علـى صـورة المـرأة "البيولوجية"، المرأة الموضوع، المرأة الجنس فى الفقه القديم فـإن هذه الاعتراضات تؤخذ بعـين الاعتبـار عنـد الفقهـاء المحـدثين. وقـد كان الرسـول يسمع اعتراض النساء المـسلمات ويـستجيب الـوحى لهم على مستوى اللغة فكان الخطاب ليس للذكور فقط بل للإنـاث أيـضاً ﴿**إن المـسلمين والمـسلمات، والمـؤمنين والمؤمنـات، والقـانتين والقانتـات، والـصادقين والـصادقات، والـصابرين والـصابرات، والخاشـعين والخاشـعات، والمتـصدقين والمتصدقات، والصائمين والصائمات، والحافظين لفـروجهم والحافظات، والذاكرين الله كثيراً والذاكرات...**﴾.

ولا يعنى "فقه النساء" دور المـرأة فـى الفقـه القـديم. فالـدور

(*) "النساء فى الخطاب العربى المعاصر"، تجمع الباحثات اللبنانيات، الكتاب التاسـع ٢٠٠٣/٢٠٠٤، بيروت، ص١١٦-١٣٦، وكان قد ألقى هـذا البحـث فـى نـدوة المـرأة العربية والإبداع، بيروت ٢٠٠٢.

يقــــــــــــــــــــوم علــــــــــــــــــــــــى صـورة، والفعـل أساســه الإدراك. الـصورة هنـا أقـرب إلـى الوضـع والمكانــــــــــــــــــــــــــة. قــــــــــــــــــــــد يخرج دور المرأة فـى الفعـل عـن صـورتها الذهنيـة، ومـع ذلـك تظـل الصورة هى الأساس.

ولا يعنى "فقه النساء" صورة المرأة فى الكتاب والـسنة. فقـد حشد للموضوع عديد من الدراسات بداية بتجميع الآيات والأحاديـث عـن المـرأة فـى الكتـاب والـسنة[٤٥٣]. وقـد تختلـف القـراءات فـى تفسير الآيات وتعدد المناهج وإصدار الأحكام بين الإطلاق والتقييـد، بين الشريعة والفقه، بين الوحى والتاريخ. وقد يختلف البعض الآخـر على درجـة صحة الحـديث بـين الـصحيح والموضـوع، بـين المتـواتر والآحاد، القطعى والظنى.

وقد ارتبط تاريخ التشريع الإسلامى بالتشريع اليهـودى. وكثيـر من وضع المرأة فى الشريعة لها ما يقابلها فى الـشريعة اليهوديـة. فالرؤية التاريخية لوحـدة التـشريع قـد تفيـد فـى فهـم وضـع المـرأة وصورتها من أجل تغييرها طالما أن الزمان مستمر، والتاريخ لم ينتـه مساره بعد.

كما ارتبط التشريع الإسلامى بباقى الشرائع المعاصرة خاصـة عنــد اليونــان والرومــان غربــاً وفــارس والهنــد شــرقاً. فالتــشريع الإســلامى لـيس خـارج التـاريخ، مقطـوع الـصلة عمـا قبلـه وعمـا يعاصره من الشرائع. هو جزء من التاريخ العـام للـشرائع الإنـسانية. فإذا تغيرت الشرائع المعاصرة من الحضارات القديمة إلى الحـضارات الحديثة شرقاً وغرباً فإلى أى حد يؤثر هذا التغيير فى صـورة المـرأة الآن؟

ويعتمد وصف الصورة علـى "بدايـة المجتهـد ونهايـة المقتـصد" لابن رشـد[٤٥٤]، وهو آخر ما وصل إليـه الفقـه الإســلامى مـن إعـادة

---

(٤٥٣) عبد الحليم أبو شقة: تحرير المـرأة فـى عـصر الرسـالة (٥ أجـزاء)، دار القلـم، الكويت ١٩٩٣.

(٤٥٤) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتـصد (جـزءان)، مكتبـة الكليـات الأزهريـة، القاهرة ١٩٦٩. انظر أيضاً: ابن رشد فقيهاً، البلاغة المقارنة، مجلة ألف: العدد ١٦، ١٩٩٦. ابن رشد والتراث العقلانى فى الـشرق والغـرب، قـسم الأدب الإنجليـزى،

صياغة من فيلسوف مشهود له بالعقلانية والجرأة فى النقد من أجل تحرير العقل من الأشعرية والواقع من الأموية. فى القرن السادس قبل نهاية المرحلة الأولى للحضارة الإسلامية الأولى فى القرن السابع. ويحتم إعادة بنائه فى بداية المرحلة الثالثة من مسار الحضارة الإسلامية لإقالة حركة الإصلاح والنهضة من عثرتها، وإعادة الحيوية لها بمزيد من الجذرية والجرأة وقبول التحدى للماضى والحاضر.

وهو كتاب محايد. لا ينتسب إلى أى مذهب فقهى مالكى وهو الأقرب بحكم البيئة والمذهب الغالب على الأندلس والمغرب العربى. يرصد الاختلافات، ويختار أقرب الحلول. ويسمح بإعادة البناء والتأويل طبقاً لظروف العصر.

ولا حياء فى الدين. هكذا كانت سنة القدماء والمحدثين على حد سواء. ولا حرج فى الدين. المهم عرض الصور كما هى عليه من أجل تغييرها إذا توفرت الدواعى، وتجاوزها الزمن، وتجرأ الفقهاء المحدثون، وعدم الاكتفاء بالدفاع والتجميل السطحى إلى التغيير الفعلى باسم التجديد ضد التقليد، وباسم العصر ومسار الزمان.

التراث الفقهى فى النهاية من صنع الفقهاء. وهو ليس تراثاً مقدساً فى ذاته ولا الفقهاء القدماء مقدسون فى ذواتهم مهما علا شأنهم، وعظم قدرهم، واكتملت مذاهبهم مثل المذاهب الأربعة الشهيرة: الحنفية والشافعية والحنبلية والمالكية. وربما تظهر الحاجة إلى إحياء مذاهب قديمة اندثرت مثل الأوزاعى وأبى ثور. كما يجوز إبداع مذاهب جديدة تعبر عن روح العصر. كما أضاف بعض المحدثين المذهب الجعفرى كمذهب خامس حتى تتسع آفاق الاختيار، وتتجدد طاقات الإبداع فى "فقه المجتمع".

وهذا البحث "فقه النساء" مقدمة تجريبية لمحاولة إعادة بناء الفقه القديم فى إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه فى "من النقل إلى العقل". لا خطأ فيها ولا صواب بل مجرد بيان حدود القديم وإمكانيات الجديد

الجامعة الأمريكية، القاهرة ١٩٩٦.

من أجل الخروج على النمطية والإيحاء بالصور البديلة.

وهناك فقه يتساوى فيه المسلون جميعاً بصرف النظر عن الرجل والمرأة مثل الزكاة، والاعتكاف، والأيْمان، والنذور، والضحايا، والذبائح، والصيد، والبيع، والشركة، والرهون، والتفليس، والصلح، والكفالة، والحوالة، والوكالة، والقذف، والسرقة، والحرابة. فلا فرق بين الرجل والمرأة فى هذا الفقه. يختفى التمييز بين الذكورة والأنوثة فيه. فلا هو فقه ذكورى يثور عليه النساء، ولا هو فقه نسوى يغضب منه الرجال. هذا الفقه يبين وجود الفرد أو الإنسان أو المسلم أو المؤمن أولاً قبل أن تتمايز فيه الذكورة والأنوثة. فإمكانية إيجاد فقه عام يتساوى فيه الرجل والمرأة موجودة. إنما المهم توسيع مساحتها والإقلال من مساحة فقه التمايز بين الرجل والمرأة حتى يعم فقه واحد يقوم على المساواة دون تمييز بين رجل وامرأة أو بين مسلم وذمى أو حتى بين مؤمن وكافر، ومؤمن ومرتد، مادام الجميع يعيش فى وطن واحد يتساوى فيه الجمع فى الحقوق والواجبات.

والتمايز فى الفقه القديم فى العبادات وفى المعاملات، فى موضوع الطهارة وقانون الأسرة والعلاقات الاجتماعية كوضع خاص للمرأة متمايزاً عن وضع الرجل بحكم البنية العضوية للكائن الحى. وهو تصور بيئى خالص ناتج عن الثقافة القديمة التى تتركز أحياناً حول "المرأة - البقرة" أو "المرأة – القط" التى مهمتها الإنجاب، المرأة الولود التى لا تختلف فيها المرأة عن أى كائن حى آخر يتوالد. فإلى أى حد يمكن تغيير هذا الصورة الوظيفية للمرأة إلى صورة إنسانية أخرى تضع الأولوية فيها للمرأة - الإنسان على المرأة - الحيوان؟

وتظهر صورة المرأة فى الفقه القديم فى قسميه الرئيسين: العبادات والمعاملات. فى العبادات صورة المرأة الطاهرة عضوياً فى علاقاتها بالله، وفى المعاملات صورة المرأة الولودة فى علاقتها بالرجل. فالمرأة فى علاقة مع طرفين، رأسية مع الله، وأفقية مع الرجل. ولا يوجد قسم ثالث فى علاقة المرأة مع ذاتها أولاً، المرأة

من حيث هى امرأة، علاقة الأنا بنفسه قبل علاقة الأنا بالآخر، قانون الهوية قبل قانون الاختلاف[٤٥٥].

أولا: العبــادات

١- **الطهارة**: إن أول صورة للمرأة تبرز فى الفقه القديم هى الطهارة من النجاسة وكأن المرأة بمفردها دون قانون ينظم كيانها العضوى تصبح دماً وحيضاً ونفاساً فى حاجة مستمرة إلى الغسل أو عورة فى حاجة إلى الغطاء أو إثارة الرجل فى حاجة إلى ستر أو قاصرة فى حاجة إلى ولى. فالطهارة نمط يتكرر من التلوث العضوى إلى الوصاية الاجتماعية.

ولا فرق بين الرجل والمرأة فى وجوب الوضوء والغسل. إنما الفرق فى الوضوء. فى الوضوء يتوضأ كل من الرجل والمرأة بماء مستقل. وفى الوَضوء يتوضأن بماء مشترك. الطهارة فعل مشترك بين المرأة والرجل وليس المرأة وحدها. ويظهر ذلك فى موضع أسار الطهر، أى فضول الماء من طهر المرأة أو طهر الرجل، وجواز استعماله من جديد من أى منهما. واختلف العلماء بين التحليل المطلق والتحريم المطلق. على عدة آراء: الأول الجواز فالسؤر طاهر بإطلاق عند أبى حنيفة ومالك والشافعى، لا فرق أن يكون سؤر المرأة أو سؤر الرجل، وهو ما يتنافى مع درجة نظافة الماء الذى تم الاستنشاق والمضمضة وغسيل الأذنين ومسح اليدين إلى المرفقين وغسل الرجلين به[٤٥٦]. والثانى يجوز للمرأة أن تتطهر بسؤر الرجل ولا يجوز للرجل أن يتطهر بسؤر المرأة. وهو تمايز واضح لأن المرأة والرجل يتساويان فى المضمضة والاستنشاق وغسل اليدين والرجلين ومسح الرأس دون التطرق إلى باقى الأعضاء الخارجة على الوضوء والداخلة فى الغسل. فالقوامة ليست فى السؤر. إنما هى التبعية، تبعية المرأة للرجل.

---

(٤٥٥) انظر كتابنا: فشته فيلسوف المقاومة، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ٢٠٠٣، ص٢٦٦-٢٧٧.

(٤٥٦) والأدلة أربعة: هى اغتسال النبى من الجنابة هو وأزواجه من إناء واحد، حديث ميمونة عن اغتساله من فضلها، حديث الحكم الغفارى فى الترمذى عن نهى الرسول الوضوء بفضل المرأة، حديث عبد الله بن سرجس عن نهى الرسول عن الاغتسال بفضل المرأة والمرأة بفضل الرجل إلا أن يشرعا معاً، بداية المجتهد جـ١/ ٣٢-٣٣.

وأولوية الرجل على المرأة فى الطعام والشراب والوضوء طبقاً للعادات البدوية القديمة. والثالث الجنابة للرجل مثل الحيض للمرأة يستويان كعامل فى الجواز من عدمه. وكلاهما يتعلقان بالأعضاء الخارجية التى يشملها الوضوء. والرابع جوازه من الطرفين إذا شرعا معاً فى زمان واحد وليس على التوالى. وفى هذه الحالة يكون الماء قبل الوضوء والصب ماءً واحداً، وبعد الوضوء ماءً مشتركاً. والخامس عدم جواز سؤر على التوالى أو على التزامن عند أحمد بن حنبل. وهو الرأى الأكثر واقعية والأبعد عن الافتراضات النظرية. فلا داعى لاقتراض نظرى مادام الماء متوافراً. وطرق التحبب والقرب بين الرجل والمرأة كثيرة، والأفعال المشتركة بينهما متعددة فى الرياضة والطعام والتنزه والأعمال الفنية.

وهو موضوع مرتبط بالبيئة وندرة الحياة. أما الآن فالماء متوفر ولا يحتاج الرجل أن يتوضأ بسؤر المرأة أو المرأة بسؤر الرجل. كان الماء نادراً قديماً، والضرورات تبيح المحظورات. فالوضوء وما يستلزم من مضمضة واستنشاق وغسيل الأذنين واليدين حتى المرافق ومسح الشعر وغسيل الرجل لا يصبح نقياً صافياً إذا ما استعمل لثانى مرة. وتحبب المرأة للرجل أو الرجل للمرأة بالوَضوء قد يكون عادة عند القدماء وليس عند المحدثين الذين يفضلون أنواعاً أخرى من المشاركة الجسدية كالرياضة أو العلمية والفنية والثقافية.

وإذا كان لمس النساء ينقض الوضوء فهل يجب الوضوء من لمس النساء باليد أو بغير ذلك من الأعضاء الحساسة مثل القبلة والأحضان عند المحدثين؟ وتتفاوت الإجابات عند القدماء بين الإثبات والنفى. فمن لمس امرأة بيده دون حجاب ولا ستر فعليه الوضوء سواء إلتذ أم لم يلتذ (الشافعى). واعتبار لمس اليد مصدر اللذة إنما يدل على مجتمع الحرمان. وإذا كان القصد الالتذاذ فهو ليس مجرد المصافحة بل الملاعبة والعشق الرومانسى كما تدل على ذلك بعض الأغانى الشعبية[٤٥٧]. ولا فرق بين لمس اليدين ونظر العينين[٤٥٨]. وهنا يقع التمايز بين الرجل والمرأة. فلم التفرقة

(٤٥٧) مثل أغنية "إنت عمرى" لأم كلثوم حين تقول "هات إيديك ترتاح بلمستهم إيديَّا".
(٤٥٨) وذلك مثل النظر "هات عينيك تسرح فى دنيتهم عينيا".

بين اللامس والملموس؟ ولم إيجاب الوضوء على الملامس دون الملموس؟ وفى الأعراف الشعبية فى الزنا، تتحمل المرأة المسئولية لدرجة الموت فى حين أن الرجل لا يتحمل شيئاً. والأب يقتل ابنته أو يقوم نيابة عنه الأخ أو ابن العم أو القريب ولا يُقتل الرجل. فى الصغيرة مثل اللمس يكون الرجل هو المجنى عليه، وفى الكبيرة مثل الزنا تكون المرأة هى المجنى عليها. لذلك آثر فريق آخر من العلماء المساواة بين الرجل والمرأة، وإيجاب الوضوء على الاثنين. ورأى آخرون وجوب الوضوء من لمس المرأة إذا كانت الزوجة وعدم الوجوب إذا كانت من ذوات المحارم. ولماذا يجب الوضوء من لمس يد الزوجة وهى حلال له؟ وكيف يستثار الرجل من لمس جزء خارجى من زوجته وكلها حلال له؟ وإيثاراً للمساواة بين اللامس والملموس، فضل فريق ثالث المساواة أيضاً فى وجوب الوضوء على الرجل والمرأة فى حالة تلامس اليدين فى المصافحة.

بل ويشتد فريق رابع بإيجاب الوضوء من اللمس إذا قارنته اللذة أو القصد إليها بحائل أو بغير حائل أى وضع منديل أو جزء من "الطرحة" على اليد. ماعدا القبلة فإنهم لم يشترطوا اللذة. فالتشدد فى لمس اليد يقابله تساهل فى لمس الشفتين (مالك). والأقرب إلى العقل هو عدم وجوب الوضوء من لمس النساء سواء صاحبها لذة أم لم يصاحبها (أبو حنيفة). وإلا ظل الرجل العامل يتوضأ طيلة النهار مع كل امرأة يصافحها أو يشعر بالذل والمهانة إن تركت المرأة يده معلقة فى الهواء رافضة مصافحته. وقد يثير ستر اليد بقطعة من قماش اللذة أكثر مما يثير كشفها. كما يثير البرقع والحجاب مفاتن العينين وتخيل الأنف والشفتين وباقى قسمات الوجه أكثر مما يستران[٤٥٩]. وماذا عن الرئيس وحرمه اللذين يصافحان المئات فى طوابير الوداع والاستقبال، نساءً ورجالاً وهو ذاهب إلى صلاة الجمعة أو العيدين؟ وقد تقع بعض المساواة لصالح المرأة على حساب الرجل فى موضوعات أخرى مثل "مس الذكر" الذى يوجب الوضوء للرجل فى

---

(٤٥٩) كان الرسول يلمس عائشة بيده عند السجود. وقبّل بعض نسائه وخرج إلى الصلاة، بداية المجتهد جـ١/ ٣٨-٤٠.

حين أن لمس المرأة للذكر قد لا يوجب الوضوء للمرأة. وماذا إذا لمست المرأة فرجها هل يوجب ذلك الوضوء عليها؟ وماذا لو لمس الرجل فرج المرأة هل يوجب الوضوء عليه نصاً أو قياساً؟ إلى هذا الحد بلغت مسائل الفقه القديمة فى تصور المرأة بل والرجل أيضاً كبدن تتم إثارته والتلاعب به ذاتياً أو مع الآخر فى تصور جنسى شامل للإنسان.

وممارسة الجنس من نواقض الوضوء. وهو ليس خاصاً بالمرأة وحدها بل هو عمل مشترك بين الرجل والمرأة(٤٦٠). ويجب الغسل من التقاء الختانين سواء حدث نزول أم لم يحدث عند مالك والشافعى وأهل الظاهر أو مع ضرورة الإنزال عند فريق من أهل الظاهر. والإنزال هو الخروج سواء بلذة أو بغير لذة عند الشافعى، وبلذة عند مالك. وهو أقرب إلى البداهة والعرف والقاعدة العامة، الغسل بعد الجماع بدافع النظافة لا فرق بين شريعة دينية وسلوك عملى طبيعى تلقائى، ولا فرق بين مسلمين وغير مسلمين، بين متدينين وغير متدينين. ولا شأن له بوضعية خاصة للمرأة وحدها أو مع الرجل. والاستحمام أفضل من الوضوء أى الغسل الشامل للبدن لما حدث فيه من تصيب للعرق بناء على الجهد المبذول فى النكاح.

٢ - الحيض: ومن موضوعات الطهارة أحكام الدماء الخارجة من الرحم(٤٦١). وهى ثلاثة: الحيض وهو خروج الدم طبيعياً فى حالة الصحة، والاستحاضة فى حالة المرض والنفاس مع الولادة. وهى علامات التحول من الطهر إلى الحيض أو من الحيض إلى الطهر، فى البداية أو النهاية.

وتتراوح أيام الحيض بين الأكثر، خمسة عشر يوماً عند الشافعى، والأقل، ثلاثة أيام أو الوسط بينهما، عشرة أيام عند أبى حنيفة. وربما لا يتحدد الأقل بثلاثة أيام أو بيوم وليلة.

ويقال نفس الشىء فى أقل الطهر بين الأكثر بسبعة عشر أو

---

(٤٦٠) ﴿**أو جاء أحدكم من الغائط أو لامستم النساء**﴾، نهاية المجتهد جـ١/٣٤.
(٤٦١) بداية المجتهد، جـ١/٥٠-٦٤.

خمسة عشر يوماً أو عشرة (مالك) أو ثمانية أيام أو أكثر الطهر وهو ما لا حد له إلا التجربة والعادة. وربما لا يوجد قانون عام واحد للنساء جميعاً نظراً لطبيعة تكوين كل امرأة على حدة، والفردية التى تتمتع بها[٤٦٢]. كما أنها أمور لا يعرفها الرجال قدر معرفة النساء بها. والفقه ذكورى من وضع الفقهاء. والحائض التى تنقطع حيضتها تحيض يوماً أو يومين، وتطهر يوماً أو يومين حتى ينقطع الحيض تماماً كلما تقدمت المرأة فى السن فى حوالى الخمسين.

وهل تحيض الحامل؟ عند مالك الحامل تحيض. وهو أحد أقوال الشافعى أيضاً. وعند أبى حنيفة وأحمد والثورى لا تحيض وإن كان الدم الظاهر دماً فاسداً. وإذا حاضت الحامل هل هو حيض أم استحاضة؟ دم الحيض أسود، ودم الاستحاضة أصفر. ولو تمادى دم المستحاضة كان حيضاً وهو ما تقره التجربة وليس الفقه، وتعرفه المرأة أكثر من الرجل. وعلامة الطهر القصة البيضاء أو الجفوف. وهى أمور لا تعرفها إلا النساء والأطباء. ولا يعرفها الرجال معرفة أولية.

هى موضوعات طبية خالصة يعتمد الفقه فيها على آراء الطب الحديث كما اعتمد ابن رشد على آراء بقراط وجالينوس[٤٦٣]. تخرج من موضوع الفقه القديم والحديث وتدخل فى موضوع العلم الدقيق. ولا تستنبط منه صورة خاصة للمرأة سلبية أم إيجابية بل هو واقع عضوى صرف. ولا يوجد فى الفقه القديم تحليل لبلوغ الرجل والمنى والإنزال والانتصاب والعنن كما يتم تحليلها عند المرأة. فالرجل ليس موضوعاً للفهم بل هو الفقيه، فى حين أن المرأة هى موضوع التحليل.

والحيض يمنع المرأة من الصلاة وليس عليها قضاء باستثناء بعض الخوارج الذين يوجبون القضاء. فى حين أنه يمنع من الصوم

---

(٤٦٢) "عسر الوقوف على ذلك بالتجربة لاختلاف أحوال النساء فى ذلك ولأنه ليس هناك سنة يعمل عليها كالحال فى اختلافهم فى أيام الحيض والطهر"، السابق ص٥٤.

(٤٦٣) السابق ص٥٤.

والطواف والجماع فى الفرج. والأهم هو وطء الحائض وما يستباح منها. فهو جائز عند أبى حنيفة ومالك والشافعى فيما فوق الإزار. وجائز فى كل شىء إلا فى موضع الدم عند سفيان وداود. وجائز إذا طالت الحيضة عند أحمد، ولا يجوز عند جمهور من العلماء وهو الشائع فى العرف. وطء الحائض بعد الطهور وقبل الاغتسال جائز عند أبى حنيفة ولا يجوز عند مالك والشافعى. ويجوز فى الفرج فقط عند الأوزاعى. وهى مسألة ذوق وطهارة فى النهاية والتمتع بالمرأة كصورة جمالية أكثر منها كموضوع جنسى لقضاء الوطر(٤٦٤). ومن أتى امرأته وهى حائض يستغفر الله عند مالك والشافعى وأبى حنيفة أو يتصدق بدينار ونصف عند أحمد. وعند أهل الحديث فى الدم دينار وبعد انقطاعه دينار ونصف.

إلى هذا الحد بلغ الشبق بالرجل الذى لا يستطيع انتظار انقضاء الحيض. وإلى هذا الحد تقبل المرأة هذا العذاب المزدوج، آلام الحيض وضرورة النكاح. وإلى هذا الحد بلغت أهمية النكاح حتى فى الظروف غير المواتية. والعرف السائد هو امتناع الرجل والمرأة عن الجنس وقت الحيض. فهو أدعى للنظافة. وقد تعبر بعض الممارسات الحديثة للجنس عن متعة الجسد من حيث هو جسد، عن العناق واللمس، وعن الجنس بالفم وفى الدبر عن هذه المواقف الفقهية القديمة.

وبعد الحيض يأتى النفاس. أقله خمسة وعشرون يوماً عند أبى حنيفة، وعشرون عند الحسن البصرى، وأحد عشر يوماً عند أبى يوسف، ولا حد له عند الشافعى. وأكثره ستون يوماً عند مالك ثم تراجع عن ذلك بعد سؤال النساء. وأربعون يوماً عند أبى حنيفة وأهل العلم. وقد تختلف ولادة الذكر عن ولادة الأنثى، فولادة الأنثى تتطلب أياماً أكثر، أربعون يوماً للأنثى وثلاثون للذكر. والحكمة فى ذلك بداية الطهر من أجل الصلاة والجماع، من أجل إرضاء الرب وإرضاء الزوج وقيام المرأة بوظائفها تجاه الآخر الرأسى

---

(٤٦٤) يروى أن الرسول كان يباشر الحائض بعد شد الإزار عليها وقوله "اصنعوا كل شىء بالحائض إلا النكاح"، وقوله لعائشة "اكشفى عن فخذك" للنوم عليها وهى حائض، وقوله أيضاً "إن حيضتك ليست فى يدك"، وأيضاً "إن المؤمن لا ينجس".

والآخر الأفقى، تجاه المعاشرة بالروح والمعاشرة بالبدن.

ثم تنتقل الطهارة من موضوع الوضوء إلى موضوع الطهارة فى الصلاة. فكما تؤخر صلاة المسافر والصبى والمغمى عليه كذلك تؤخر صلاة الحائض والمستحاضة[٤٦٥]. وهل الحيض مانع من أداء الواجبات بكل وسائل الحفظ الحديثة التى تمنع المرأة من أداء أى فعل بما فى ذلك الرياضة والجرى والسباحة؟[٤٦٦]

وعلى المستحاضة طهر واحد، وجوباً أو ندباً عند مالك. وعند فريق ثانى عليها الوضوء لكل صلاة تشدداً. وعند فريق ثالث عليها الإطهار كل يوم وليلة. وكل هذا تقنين لحياة المرأة وسلوكها وواجباتها دون أن يسألها أحد رأيها أو يستشير إحساسها أو يقدر مشاعرها الداخلية، ما تريد وما لا تريد، ما تقدر عليه وما لا تقدر. هى موضوع للتقنين وكفى، وحياتها فى أيدى الآخرين يقررون مسارها باسم القانون وتطبيق الشريعة، وما عليها إلا الطاعة. لذلك كانت المرأة المتمردة صعبة المنال، توصف بالنشاذ، وتستدعى إلى بيت الطاعة. وتحتاج إلى موافقة الزوج لخروجها وسفرها.

٣- **العورة:** ثم يتحول موضوع الطهارة إلى موضوع العورة، وما هو حد العورة فى المرأة. ولا يسئل نفس السؤال بالنسبة للرجل، ما هو حد العورة فيه. ولماذا يكون هناك حد للعورة فى المرأة لإثارتها للرجل ولا يوجد حد للعورة فى الرجل يثير المرأة؟ فالمرأة تثار بجسد الرجل كما يثار الرجل بجسد المرأة.

البدن كله عورة. لذلك لزم الدرع والخمار عند أحمد وأبى بكر عبد الرحمن. وكله عورة ما خلا الوجه والكفان عند الجمهور. وعند أبى حنيفة القدم ليست بعورة مع أكثر ما قيل فى جمال قدمى النساء، نحتاً وتصويراً وشعراً وغناء.

إن البدن صورة فنية، وتشكيل جمالى للنساء والرجال على

---

(٤٦٥) بداية المجتهد جـ١٠٢/١.

(٤٦٦) وذلك مثل التامبون Tampon.

حد سواء كما يظهر ذلك فى فنون الرقص خاصة الباليه. وهناك مسابقات لكمال الأجسام للرجال، ولجمال الأجسام للنساء. ما يظنه القدماء على أنه عورة يظنه المحدثون جمالاً طبيعياً يمكن تقليده فى الفن.

ولماذا يكون جزء من الجسد وحده، وغالباً ما يتصل بالجنس، عورة يجب إخفاؤه والصوت بل والقامة بل مجرد والحضور لا يكون عورة؟ ولما لا تكون العورة فى المرأة فى العينين وفى الشفتين وفى قسمات الوجه وفى اليدين وفى القوام والمشية والتثنى والجلوس إلى آخر ما هو معروف فى لغة الجسد؟[٤٦٧]

والجسد باعتباره عورة مرتبط بثقافة الستر والغطاء، ثقافة البدو والصحراء. مع أنه فى أفريقيا تسير المرأة فى الحقول والغابات والأحراش عارية من شدة الحر، ولا أحد ينظر إليها باعتبارها عورة. وحالياً لا ينظر الأوربيون إلى العراة على الشواطئ باعتبارهم عورة فقد شبعوا من الجسد، ولم يعد يمثل شبقاً لديهم على عكس ثقافة الغطاء والحجاب. وكلها عادات اجتماعية طبقاً لظروف البيئة الجغرافية، حماية الرأس من حرارة الشمس، والوجه عن رمال الصحراء كما هو الحال عند الموريتانيين والصحراويين.

ولماذا يكون تمايز بين الحرة والعبدة فى حد العورة وكلاهما امرأة بصرف النظر عن الوضع الاجتماعى؟ وقد تكون العبدة أجمل من الحرة. وقد يعشق الحر العبدة أكثر مما يعشق الحرة، ويخلدها بشعره. ويحزن على فراقها، ويرفض بيعها حتى لو عرضت عليه أموال الدنيا ونعيم الآخرة. والبعض أباح للخادمة أن تكون مكشوفة الرأس والقدمين بينما أوجب الحسن البصرى الخمار عليهما معاً، الحرة والعبدة. هذا التمايز بين الخادمة والسيد فى السلوك العام يجعل الخادمة محط نظرة دونية من الناس. فعليها علامة الخادمة[٤٦٨]. والوظيفة أو المهنة أو العمل ليس سبباً للتمايز الاجتماعى.

---

(٤٦٧) وذلك مثل الأغنية التركية الشهيرة "لما بدا يتثنى".
(٤٦٨) بداية المجتهد جـ١/١١٨-١١٩.

وتنتقل العورة من الأحياء إلى الأموات فى أحكام الميت وموضوع الغسل. والسبب ليس العورة والإثارة واللذة بل حرمة الأموات وهياج الذكريات وحركة الجسد واحترامه حين النظر. فالرجال يغسلون الرجال، والنساء يغسلون النساء تمايزاً بين الميدانين، عالم الرجال وعالم النساء. فإذا مات الرجل مع المرأة أو ماتت المرأة مع الرجل وليسا زوجين، وهى حالة شبه افتراضية، يغسل كل واحد صاحبه عن فوق الثوب غضاً للنظر عند البعض. ويكفى التيمم عند أبى حنيفة والشافعى. وعند فريق ثالث يدفنان بغير غسل عند الليث بن سعد[٤٦٩]. إلى هذا الحد بلغت حساسية الجسد والتوحيد بين الإنسان وجسده. فالنوع هو الذى يحدد طريقة المعاملة بين البشر حتى ولو كانوا رفقة طريق.

أما إذا كانا زوجين، تغسل المرأة الرجل ولا يغسل الرجل المرأة. قد تكون المرأة أقوى على حزن الفراق من الرجل. وقد يكون قاسياً على الرجل رؤية الجسد الذى تمتع به وقد أصبح هامداً بلا حراك. وهو رأى أبى حنيفة. فى حين ساوى الجمهور بين غسل المرأة لزوجها وغسل الزوج لامرأته. والمطلقة لا تغسل زوجها فلم يعد لها. وقد تتشفى فيه. فى حين الراجعة تغسل زوجها بعد أن رجعت إليه وارتبطت به من جديد عند مالك. وهى كالمطلقة لا يجوز لها غسل زوجها عند أبى حنيفة والقاسم.

والآن الغسل مهنة لا يقوم بها الزوج أو الزوجة، زوجين أو مطلقين. والشائع غسل الرجل للرجل، والمرأة للمرأة بصرف النظر عن درجة القرابة ونوعها. فالعرف هو الذى يغلب على الشرع. والعادات والثقافات هى التى تتحكم فى القانون. والمسلمون فى اليابان يحرقون موتاهم طبقاً لعادة اليابانيين ويجمعون الرماد فى آنية جميلة يضعونها فى حديقة المنزل وأمامه ورد يسقى كل يوم. وربما يحييه الأهل فى الصباح والمساء.

٤- أركان الإسلام: وفى أركان الإسلام الخمس لا يوجد فرق بين المرأة والرجل فى الشهادة وفى الزكاة. إنما الفرق فى الصلاة والصوم والحج وفى الجهاد كركن سادس. فالشهادة إعلان وتصريح

---

(٤٦٩) السابق ص٢٣٣-٢٣٥.

بالحرية الإنسانية ومساواة الجميع أمام مبدأ واحد، والتضامن بين البشر. والزكاة حق الفقراء فى أموال الأغنياء لا فرق بين رجل وامرأة فى الالتزام الاجتماعى أى فى الأفعال الفردية الخاصة.

ففى الصلاة نفسها ليس على النساء آذان ولا إقامة. وحتى لا يبدو الفرق كبيراً بين الرجل والمرأة قال مالك إن أقمن أفضل. وقال الشافعى إن أذن وأقمن أفضل. فى حين ساوى اسحق بين الرجل والمرأة فى الآذان والإقامة. وهو أقرب إلى الضرورة اليوم فى جمع الأمة وتوحيد طاقاتها وتجنيد قواها[٤٧٠].

أما إمامة المرأة فى الصلاة فلا تجوز عند جمهور العلماء ومالك. وتجوز للنساء فقط عند الشافعى. وتجوز على الإطلاق عند أبى ثور والطبرى. ولم تجر العادة لإمامة المرأة للصلاة لأن عدد المصلين من النساء أقل من الرجال. ويصلين فى آخر المسجد، وبينهم وبين المصلين الرجال حاجز. وربما يصلين فى مكان مجاور أو فى طابق علوى. ولا يعقل أيضاً إحضار إمام رجل لإمامة النساء أيضاً فهو أكثر إثارة له ولهن باعتباره الذكر الوحيد. ولا يعقل أن تؤم امرأة واحدة الرجال بحكم العادة والعرف. والأقرب إلى العقل جواز إمامة المرأة للنساء وحدهن فى مجتمع النساء. وهى قضية عادة وعرف لم تتغير كثيراً حتى الآن بالرغم من اختلاف الثقافات وتعدد الأجناس.

وتقطع الصلاة إذا مر أمام المصلى حمار أو امرأة أو كلب أسود طبقاً لرواية شهيرة. وهو ما يستحيل عملاً فى المساجد المغلقة وفى المدن. قد يكون القصد أو جذب انتباه المصلى خارج الصلاة، بالبيئة المحلية. فإذا كانت المرأة قد تثير المصلى فلماذا يثيره الحمار والكلب؟ ولماذا الأسود دون غيره من الألوان؟ ولماذا لا تقطع صلاة المرأة إذا مر أمامها رجل أو حمار أو كلب أسود أو غير أسود؟ ألا تستثار المرأة من الرجل كما يستثار الرجل من المرأة؟ وإذا كان الحمار والكلب يشتتان الانتباه أمام المصلى فلماذا الرجل وحده دون المرأة وكلاهما مصليان؟[٤٧١]

---

(٤٧٠) السابق جـ١/١١٣.
(٤٧١) السابق جـ١/١٨٣-١٨٤. ويروى أن عائشة كانت تعترض الرسول وهو يصلى.

وكما لا تجب صلاة الجمعة على المريض كـذلك لا تجـب علـى المرأة، مساواة لها بالمريض. والخلاف أيضاً علـى المـسافر والعبـد. المسافر معذور أما العبد فهو مسلم عليـه واجبـات المـسلمين. ولا يقلل وضعه الاجتماعى الالتـزام بالأحكـام الـشرعية[٤٧٢]. والتخفيـف عن المرأة رفقة لا عزيمة. فى حين تجـب صـلاة العيـدين. فقـد أمـر الرسـول النسـاء بالخروج لصلاة العيدين[٤٧٣]. وهذا يدل علـى ضـرورة مشاركة المرأة فى كل مظاهر النـشاط الجمـاعى. وفـى كثيـر مـن الأحيان تتقدم المرأة الرجل فى النشاط الاجتماعى الحـر بـل وفـى التجمعات الصاخبة وفى المظاهرات الوطنية.

وفى ترتيب جنائز الرجال والنساء فى الصلاة هنـاك نموذجـان: الأول القبلة ثـم النـساء ثـم الإمـام ثـم الرجـال. والثـانى القبلـة ثـم الرجال ثم الإمام ثم النسـاء. فى النموذج الأول النسـاء قبل الرجـال. وفى النموذج الثانى الرجال قبل النساء. والإمام وسـط بينهمـا فـى كلتا الحالتين[٤٧٤]. وفى نموذج ثالث يـصلى كـل فريـق علـى حـدة، الرجال بمفردهم، والنـساء بمفـردهم. وفـى حالـة الحـزن العامـة لا يلتفت أحد إلـى أى مـن النـسقين، ولكـن جـرى العـرف فـى صـلاة الجنازة وفى غيرها، الإمام ووراءه الرجال ووراءهم النـسـاء بـسـاتر أو بغير سـاتر.

وفى ثقافات أخـرى، مثـل الثقافـة الأفريقيـة لـدى المـسلمين فى جنوب أفريقيا قد يصلى النساء بجوار الرجال دون حـاجز بينهمـا وراء الإمام، ويجلسـون معاً فى دروس العصر أو العشاء ففى الـصلاة وفى العلم لا يوجد تمييز بين الرجال والنسـاء[٤٧٥].

وفى الصوم هـل تجـوز قُبلـة الـصائم؟ وهـو سـؤال علـى قُبلـة الرجـل دون قُبلـة المـرأة. فالرجـل هـو المبـادر فـى المجتمـع الذكورى[٤٧٦]. تجوز عنـد الـبعض لأنهـا مـن محـدودة الأثـر، ولا تجـوز عند البعض الآخر خوفاً من النتائج المترتبة علـى القُبلـة. وقـد تجـوز

(٤٧٢) السابق جـ١/١٦٠.
(٤٧٣) السابق جـ١/٣٢٣.
(٤٧٤) السابق جـ١/٢٤٣-٢٤٤.
(٤٧٥) وذلك فى مسجد كليرمونت فى كيب تـاون بإشـراف الإمـام الـشاب المجتهـد رشيد عمر.
(٤٧٦) بداية المجتهد جـ١/٣٠٠-٣١٥.

البعض الآخر خوفاً من النتائج المترتبة على القُبلة. وقد تجوز للشيخ لأنه بعيد عن الإثارة، ولا تجوز للشاب لأنه أقرب إليها فى حين أن الشيخ قد يكون متصابياً، والشاب قد يكون مستشيخاً. ويصعب تحديد الفارق الزمنى بين الشاب والشيخ. وماذا عن الرجل بين الأربعين والخمسين، والمرأة أيضاً وهى فى قمة التألق الجنسى؟[٤٧٧]

فإذا طاوعت المرأة الرجل على الجماع فعليها الكفارة عند أبى حنيفة ومالك ولا كفارة عليها عند الشافعى وداود مع أن المسئولية على الرجل قدر المرأة فى الجماع.

والمفطرون فى الشرع الحامل والمرضع لحاجة كليهما للغذاء للجنين قبل الولادة وللطفل بعدها. وهو ما يقرره الطب الحديث أيضاً.

وفى الحج تحج المرأة مع محرم أو زوج أو رفقة مأمونة عملاً بقول الرسول "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع ذى محرم". جعله بعض الفقهاء على الوجوب، والبعض الآخر على الندب. وهو ينطبق على أداء الحج فى غياب وسائل الراحة قديماً. أما الآن فقد يتساءل أحد الفقهاء المحدثين ولماذا لا تحج المرأة بمفردها؟ وهل تفكر فى الجنس وهى بين يدى الله فى مكة والمدينة؟ فالعلة غير متوافرة فى الحج الميسور الآن، وفى استقلال شخصية المرأة وتمردها على أن تكون موضوعاً جنسياً حتى فى أشد لحظات الإيمان والصفاء والابتهال. والرجل فى الإحرام يعرى كتفه والمرأة تغطى رأسها دون أن يحدث إغراء المرأة بالجزء العارى من الرجل[٤٧٨].

فإذا ما ولدت فى الحج فعليها الاغتسال وإكمال الحج. وهى حالة نادرة الوقوع لأن المرأة الحامل خاصة فى الشهر الأخير من الحمل لا تقوى على الذهاب إلى الحج وتخشى على الجنين من فرط الزحام وعظم المشقة[٤٧٩]. الفقه القديم ينظّر لحالات بصرف

(٤٧٧) يروى أن النبى كان يقبل وهو صائم. وفى رواية أخرى "أفطروا جميعاً".
(٤٧٨) بداية المجتهد جـ١/٣٣٤-٣٣٥.
(٤٧٩) السابق ص٢٥٠ وذلك طبقاً لرواية "مرها فلتغتسل ثم لتنهل".

النظر عن مدى وقوعها لأنه يعرض على النص أكثر مما يعرض على الواقع على عكس المغرب العربى فى "فقه النوازل".

وفى الجهاد لا يجوز قتل المرأة فى الحرب، ولا قتل نساء الأسرى، ولا استعباد أهل الكتاب. إنما يكفى السبى من الغنائم. فالمرأة أضعف من الرجل فى القتال، ومن ثم لا يجوز قتلها. ونساء الأسرى لا يؤخذن بجريرة المحاربين. وأهل الكتاب مؤمنون بالله، ولا يجوز استرقاق المؤمن. بل إن السبى انقضى عهده. فقد كان عادة متبعة عند القدماء، عند الروم والفرس والعرب فى الجاهلية. وقد انقضى العهد الآن إلا ما يفعله الجنود المحاربون من جرائم الاغتصاب فى البلاد المحتلة[480]. والمرأة والطفل والشيخ هما أضعف الناس فى الحروب الحديثة التى لا تفرق أسلحتها فى الدمار الشامل بين رجل وامرأة أو شاب وكهل أو بالغ وطفل.

ثانيا: المعاملات

١- النكاح: ويعنى الزواج أو الارتباط ولكن الفقه القديم صريح. الزواج نكاح، وارتباط جنسى دون باقى أبعاد الارتباط والحياة الزوجية من المودة والرحمة ﴿**سبحان الذى خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة**﴾.

وهو علاقة بين طرفين وليس علاقة المرأة بنفسها. تبدأ بالخطبة، ما يجوز فيها وما لا يجوز[481]. فلا يجوز الخطبة على الخطبة، مثل خطبة الأخ على أخيه حفاظاً على روح الأخوة. وقد

---

(٤٨٠) السابق ص٣٩٨/٤٠١/٤٠٧-١٠٨. ويروى عن الرسول قوله "فلا يقتلن ذرية ولا عسيفاً ولا امرأة".
(٤٨١) السابق جـ٢/٤.

أجاز البعض النظر إليها، كلها عدا السوأتين. ومنع البعض ذلك مطلقاً طبقاً للأصل وهو تحريم النظر إلى النساء. وأخذ البعض حلاً وسطاً جواز النظر إلى الوجه والكفين. وهنا تبدو المرأة موضوعاً للبيع والشراء وموضوعاً للنظر، دون أن يكون لها حق مماثل فى رؤية الخطيب. وهل تكفى الرؤية دون المحادثة والمشافهة وربما المشاركة فى أعمال حتى يمكن تعرف كل منهما على الآخر فى مواقف عملية تكشف عن شخصيته.

والآن وطبقاً للعرف يتعرف الخطيبان على بعضهما البعض فى الجامعات وأماكن العمل وفى النوادى والتجمعات العامة. يتزاوران ويتنزهان ويتعرفان على بعضهما البعض فى الحياة العامة والسلوك اليومى. وكلما طالت الفترة زاد التعارف. ويكون الارتباط النهائى بناء على تجربة ومعرفة ومشاركة وذكريات. وقد تظل فترة الخطوبة عند الزوجين من أمتع فترات حياتهما المشتركة قبل أن تغمرهما الأولاد ومشاكل التنشئة الاجتماعية.

ويكون الإذن فى النكاح بالألفاظ للثيب وعند الشافعى أيضاً باللفظ للبكر، وعند الآخرين بالسكوت للبكر وبالرفض باللفظ. فالبكر يكفيها السكوت حياءً. أما فى حالة الرفض فالإعلان بالتصريح والقول. أما الثيب التى عرفت الرجال من قبل فباللفظ لما تتمتع به من جرأة وصراحة فيمن تقبل ومن لا تقبل وبما لديها من خبرة أو خبرات سابقة. والعانس مخيرة بين الاثنين لأنها بين البكر والثيب.

واشترط مالك الولاية أى الوسيط الذى يعلن عن رأى البكر وكأنها لا تستطيع أن تعبر عن نفسها إلا من خلال الولى. وهنا الحياء يعارض حقاً من حقوق المرأة وهو الفردية، وتمثيل نفسها بنفسها(٤٨٢). أما الثيب فلا ولى لها لما تمتع به من شخصية مستقلة وحياة مجربة. وعند أبى حنيفة إن كان كفؤا لا تشترط الولاية. وهو مشروط بمعنى الكفء والمواصفات الموضوعية له. من يكون كفؤا عند البعض قد لا يكون كفؤا عند البعض الآخر. وهل الكفاءة فى العلم أو المال أو الحسب أو النسب أو السن؟ ويرى

(٤٨٢) السابق جـ٢/١٥ ويروى حديث "المرأة أحق بنفسها من وليها" وأيضاً "لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أو ذى الرأى من أهلها أو السلطان"، السابق ص١٥.

فريق أن الولاية سنة لا فرضاً وهو الأقرب إلى الواقع وما وصلت إليه المرأة حالياً من تعليم واستقلال فى الشخصية. فالرشد يكفى أى العقل والرشاد فى النكاح والمال.

والحديث عن طبع المرأة مخاطرة كبيرة. وأحكامه عامة لا تقوم على أساس علمى إحصائى تجريبى. يغفل فردية المرأة وتنوعها طبقاً للبيئات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية المختلفة. ومثل هذه الأحكام أن المرأة ميالة بطبعها إلى الرجال أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال. ومن ثم لزم الولى لها لترشيدها وكأنها كالثور الهائج يحتاج إلى من يضبطه(٤٨٣). وشرط الولاية الذكورة. فلا تنفع ولاية النساء على النساء. وهو أيضاً تصور ذكورى للولاية.

ولا يجوز للولى الإنكاح لنفسه نظراً للمصلحة الخاصة فى الولاية، وسيطرته على المرأة وطمعه فيها. فالولى بمثابة الأب، يمثل مصالح البنت. وفى حالة تضارب المصالح فقد يغلب الولى مصالحه على مصلحة وليه. وهذا أحد أسباب السماح بتعدد الزوجات حتى لا يطمع الولى فيمن هو تحت ولايته مالاً أو جنساً، وله حق الولاية أى الأمر والسيطرة. فمن الأفضل للولية أن تكون زوجة شرعية حفاظاً على حقوقها.

وتتحدد الولاية بدرجة القرابة من المرأة. والأقرب أولى من الأبعد. وعند البعض الآخر القرابة ليست شرطاً. فإذا غلب الأبعد كان السلطان هو الولى. ويعنى السلطان من يمثله من أولى الأمر ممثل الدولة مثل المأذون وربما الشرطى!(٤٨٤)

ولا يجوز عضل الأولياء أى إرهاقهم بالشروط والمطالب. فقد تعترض المرأة لغياب الكفاءة أو الدين أو الرزق من المال الحرام أو كثر الحلف بالطلاق. وقد تحتج المرأة باختلاف النسب أو بالحرية أى أن يكون المتقدم عبداً أو باليسار أى أن يكون فقيراً أو بالصحة

---

(٤٨٣) "المرأة مائلة بالطبع إلى الرجال أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال. فاحتاطه الشرع بأن جعلها محجورة فى هذا المعنى على التأييد مع أن ما يلحقها فى المعار فى إلقاء نفسها فى غير موضع كفاءة يتطرق إلى أوليائها، لكن يكفى فى ذلك أن يكون للأولياء الفسخ أو الحسبة"، السابق جـ١٣/٢.

(٤٨٤) السابق ص١٧-١٨.

أى أن يكون عليلاً أو بالعيوب أى أن تكون فى خلقه عيوب. وهذا يدل على أن الولاية ليست أمراً مطلقاً. بل هى محددة بآراء الولية.

ويجوّز مالك نكاح الموالى من العرب ولا يجوّزه أحمد وسفيان. ويوجب أبو حنيفة جواز القرشى من القرشية. وهو ما يتعارض مع "لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح".

والفقر يوجب فسخ النكاح. وهى نظرية طبقية. وكثيراً ما أحب الملوك عامة الشعب، والأغنياء الفقراء كما تروى بذلك القصص والآداب وهى سمة من سمات المجتمع التجارى الذى تتحدد قيمه بالفقر والغنى. والآن ينشأ كلاهما فقيرين ويعملان سوياً حتى يصلا إلى حد الكفاية وإشباع الحاجات الأساسية.

والشهادة شرطاً للنكاح أى الإعلان. فلا يجوز النكاح السرى. إذ يترتب على النكاح حقوق وواجبات للزوجين وللأولاد. ولا يصح التحايل بأشكال النكاح الحالية، المسيار أو العرفى، لندرة توافر الشهود وربما الإعلان النسبى، وليس تبريراً لأوضاع أغنياء الخليج.

والصداق شرط للنكاح. ما يدفعه الرجل للمرأة صداقاً لها. كانت العادة أن يأخذ الأب مهراً لابنته لفك ضيقة أو لاستثمار ماله ثم أصبح مساعدة للمرأة فى تأسيس بيتها. وتختلف العادات فيه. ففى بعض البلاد الأوروبية تدفع المرأة للرجل الصداق تحبيباً له فى الزواج وتشجيعاً عليه لعزوف الرجال عن النساء واستبدال الصداقة الحرة بالزواج لما فى الزواج من ارتباط أدبى والتزام وواجبات. ومن حقوق الزوجية النفقة والكسوة.

وهنا تتحول العلاقات الوجدانية إلى مسائل تجارية، مكسب وخسارة أو اجتماعية، إعلان وإشهار، حتى يضيع الأصل لحساب الفرع، وتنتهى التجربة لصالح القانون. لذلك انتشرت قضايا الأحوال الشخصية فى المحاكم وتفككت الأسر لضياع الأصل فيها وهو المحبة والتراحم والتكافل والتضامن والعيش المشترك.

وقد توجد موانع للزواج مثل: مانع النسب أى تحريم الزواج من الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات، وبنات الأخ وبنات الأخت، والمحرمات بالمصاهرة، وزوجات الأب، وزوجات الأبناء،

وأمهات النساء، وبنات الزوجات. ولكل مجتمع له نظام قرابة. وتتغير نظم القرابة بتغير مراحل التاريخ، مثل زواج الأخوات عند قدماء المصريين. وبعض زواج الأقارب مكروه طبياً لما قد يسببه من تشوه فى النسل. وليس الزنا محرماً للنكاح إن تابت الزانية وصلح حالها. وعند البعض الآخر قد يكون مانعاً وهو حكم قاس على المرأة يرد حياتها كلها إلى أحد أفعالها والحكم عليها إما بالعودة إلى الزنا أو بالرهبنة. وهناك مانع الرضاع. فالرضاع بمثابة الأخوة. كما لا يجوز الجمع بين الأختين. وهناك مانع العدد إذا ما زاد على أربعة من الأحرار. أما الإماء فلا حد عددياً لهم. وهناك مانع الرق. فالعبد يتزوج أمة، والحرب للعبد بشرطى موافقة وليها مما يقلل الفوارق بين الطبقات والحر من أمة على الإطلاق أو يشترط عدم الطول والخوف من العنت عند أبى حنيفة ومالك والشافعى. وهناك مانع الكفر وهو ما يتطلب تحديد معنى الكفر، وهل يوجد اليوم كافر لا يؤمن بأى إله؟ وهناك مانع الدين مثل الذمى. وإذا تزوج الذمى مسلمة عليه التحول إلى الإسلام وهو ما قد يتعارض مع حرية العبادة عند بعض المحدثين فى حين إذا تزوج المسلم ذمية تبقى على دينها ويأخذ الأولاد دين الأب مع أن الأم هى المربية وكما حدث لأوغسطين عندما ربته أمه المسيحية وأبوه وثنى. ومانع الإحرام مانع وقتى، ساعة الإحرام. ومانع المرض أيضاً مانع وقتى يجوز عند البعض ولا يجوز عند البعض الآخر، فالمريض ليس مسئولاً عن مرضه. ومانع العدة محدود بوقت العدة والذى ينتهى بالحيض أو بنهاية الحمل أو بعدة أشهر، ثلاثة قروء(٤٨٥).

وهذه الموانع كلها من جهة المرأة كى ترفض. ولا توجد موانع تذكر من جهة الرجل لأنه هو الذى يطلب. وكثيراً ما تم تجاوز هذه الموانع إذا حضر الأصل أى الارتباط الوجدانى بين الطرفين.

وهناك موجبات الخيار للمرأة لتقبل أو لترفض مثل العيوب، عيوب الرجل الجسدية والنفسية، والإعسار بالصداق أو النفقة

(٤٨٥) السابق ص٣٨-٤٤.

والكسوة أو العنين أو الفقد والهجرة والاختفاء أو العتق للأمة المزوجة فتحصل على حقوق المرأة الحرة. وهذا يدل على استقلال المرأة فى حياتها الخاصة وأنه لا سيطرة لأحد على مستقبلها تحت أى ذريعة حتى ولو كان العرف الاجتماعى.

وهناك أنكحة محرمة مثل نكاح الشفار، التبادل دون صداق، ونكاح المتعة المؤقت، ونكاح المحلل. ففى الشفار تصبح المرأة مجرد موضوع للجنس، وليست علاقة خاصة بين رجل وامرأة. وكذلك الأمر فى نكاح المتعة حتى لو حتمته الظروف. أما نكاح المحلل فهو نكاح صورى لم يؤد وظيفته فى تعرف امرأة على رجل آخر حتى تكتشف عالماً جديداً. وربما يعيد الرجل اكتشافها بغيرته عليها. وهى أشكال نادرة الوقوع. فقد ازدادت الثقافة، وكثر المتعلمون. البعض منها انقضى مثل الشفار وإن كان حاضراً فى الثقافات الغربية المعاصرة فى جماعات الجنس الجماعى.

٢- الطلاق والإحداد والحجر: والطلاق على أنواع منها البائن وفى مقابله الرجعى، والسنى وفى مقابله البدعى، وقت الحيض أو إجباراً. والخلع فديةً أو صلحاً أو مبارأة كتعويض عن الطلاق. ويمكن فسخ الطلاق بالردة أو المحرم. ويمكن للمرأة أن تخير بين التمييز والتمليك وهو أمر العصمة. علاقة الرجل بالمرأة كعلاقة الثابت بالمتحول باستثناء الخلع والعصمة التى تسترد فيها المرأة زمام المبادرة. وهو أبغض الحلال لأنه يضحى بالأسرة وبالتنشئة الطبيعية للذرية لصالح فراق الزوجين.

ولا يتم الطلاق إلا لفظاً وليس نية أو بألفاظ تشبيهية مثل "ابعدى"، "فارقى"، "انطلقى"، "عودى". فالطلاق أمر جاد لا يتم فى لحظات الغضب وبعبارات التشبيه التى تعبر عن مواقف لحظية وليس عن حكم ثابت(٤٨٦).

والحكمة من الرجعة، الندم، والمراجعة، وأن الواقع أفضل من الممكن(٤٨٧). والذكريات المشتركة لها دورها فى عودة العلاقة بين

---

(٤٨٦) السابق جـ٢/٩٦.

(٤٨٧) وذلك طبقاً للمثل العامى "الشيطان اللى تعرفه أحسن من الشيطان اللى ماتعرفوش".

الزوجين والفراق المؤقت وآلامه قد يكون دافعاً على العودة إلى الحياة المشتركة وإحياء العواطف من جديد.

ولا تتزوج المطلقة قبل انقضاء العدة. وهو أيضاً أمر بيولوجى صرف يمكن أن يحول إلى الإعداد النفسى الجديد والتأهيل للحياة الجديدة. فليس الرجال على التبادل. ويكون لها نفقة المتعة. وهو لفظ كريه وكأن علاقة الرجل بالمرأة هى مجرد علاقة جنسية مدفوعة الثمن وبأجر، وأن المرأة تبيع الرجل المتعة وتريد مقابلاً لذلك حين الطلاق.

وقبل الطلاق يبدأ الحكمان من الأهلين للتوفيق والإصلاح قدر الاستطاعة. فوجود طرف ثالث للوساطة أهدأ للنفس وأقرب إلى العقل، وأكثر قدرة على رؤية مصالح الطرفين والتوفيق بينهما.

وأحياناً تتحدد العلاقة بين الرجل والمرأة وكأنهما عدوان فى الإيلاء (أربعة أشهر) أو الظهار والكفارة أو اللعان والعنف. فالحياة بين الرجل والمرأة لا تقوم على العقاب والعناد وكأنهما خصيمان.

ويعنى الإحداد مظاهر الحزن المتبادل بين الرجل وزوجه فى حالة الوفاة. الشائع "الحداد"[٤٨٨]. ويجوز الإحداد على الحرائر، المسلمة والكتابية، الكبيرة والصغيرة. وعند البعض الآخر لا إحداد على الكتابية ولا على الصغيرة. أما الأمة فلا حداد عليها إن مات سيدها، سواء كان له ولد منها أو لم يكن له ولد. فهل يمكن تقنين الحزن على الموتى بقانون القرابة أو الرق؟ إن العشرة بين الناس لتؤدى فى حالة الفراق إلى الحزن. بل إن العشرة بين الإنسان والحيوان أو بين الإنسان والشئ الضائع لتبعث أيضاً على الحزن. ففى العشرة الطيبة بين الرجل والمرأة والمحبة المتبادلة بينهما لا يفرق الموت فى الحزن على المسلمة أو الكتابية، على الكبيرة أو الصغيرة، على الحر أو العبد. وكثير من عادات الأفراح والأحزان إنما ترجع إلى عهود سحيقة من الزمن فى المنطقة العربية الإسلامية مثل حضارات مصر القديمة وما بين النهرين.

أما الحجر فقد تدخل الزوجة مع الصغير الذى لم يبلغ سن

---

(٤٨٨) بداية المجتهد جـ٢/١٣٢-١٣٤.

الرشد والسفيه والعبد والمفلس والمريض. ومن الصغار ذكور وإناث. وسن الحجر على النساء والرجال واحد. وسن الرشد واحد عندهما معاً عند الجمهور وعند مالك حتى سن الزواج أو بعد ذلك بعام أو عامين من نظر البكورة سن الزواج كعادة العرب. وهو تصور قهرى يقع على المرأة دون الرجل. ومن يحجر على الرجل إذا كان فى نفس الموقف الذى استدعى الحجر على المرأة؟

٣- الميراث والرق والقصاص والشهادة والقضاء: والميراث من الفرائض، يخضع لقانون تفصيلى صارم تكون فيه المرأة كزوجة وابنة وأخت وجدة أحد مكوناته. فالميراث من الصلب، ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾. وهو ما يراه الفقهاء قدماء ومحدثين غير مناقض لمبدأ المساواة لأن وحدة التحليل هى الأسرة وليس الفرد. كما أن الرجل مكلف بالإنفاق عليها وعلى الأولاد، وهى ليست مكلفة بشىء. والجدل مازال قائماً. فإذا انفرد الابن فله كل الميراث. وللبنت الواحدة النصف. وللبنات الثلاث الثلثان. وليس لبنات الابن ميراث من الصلب. وفى ميراث الأزواج ميراث الرجل من المرأة النصف دون ولد، والربع بولد. وميراث المرأة من الرجل الربع دون ولد والثمن بولد. وفى ميراث الأب والابن، الأب بمفرده له جميع المال ومع الأم يكون لها الثلث. وفى ميراث الأخوة للأم إذا انفرد له السدس، وأكثر من واحد لهم الثلث بصرف النظر عن الذكر والأنثى. ولا يرثون مع أربعة: الأب، والجد، والابن، وابن الابن. وفى ميراث الأخوة للأب والأم أو للأب، للأخت بمفردها النصف، وللاثنتين الثلثان، ذكوراً أو إناثاً. وللجد ميراثه. وللجدات أيضاً السدس فى عدم وجود الأم. فإن اجتمعن فالسدس أيضاً. والأخ الشقيق يحجب الأخ للأب. وفى حالات أخرى قد يحجب الأخ للأب الأخ الشقيق. وابن الأخ الشقيق يحجب الأخ للأب. وبنو الأخ للأب أولى من بنى الأخ للأب والأم. هنا تدخل الأم كعامل مرجح فى الميراث فى حالة الذرية وعدم الزواج عليها بأخرى[٤٨٩].

وهنا تظهر صورة المرأة ليس بعلاقاتها العائلية بل أيضاً فى علاقاتها بالأشياء، بالمكسب والخسارة، وتنسى الأحزان على الفقيد لصالح المال والعقار المكتسب. لذلك اجتهد بعض

---

(٤٨٩) السابق ص٣٦٦-٣٩٠.

المعاصرين فى قانون الميراث وتحويله من كم إلى كيف، ومن توزيع لرأسمال وتفتيت له إلى استثمار وتجميع له.

وبالرغم من أن الرق قد انقضى عهده بعد إلغائه منذ أكثر من قرن إلا أن الموضوع مازال مطروقاً فى الفقه القديم ويتناوله المحدثون وكأنه مازال قائماً. فليس للنساء مدخل فى وراثة الولاء إلا من باشرن عتق أنفسهن أو ما جر إليهن من باشرن عتقه إما بولاء أو بنسب[٤٩٠]. فولاء المرأة لسيدها القديم أو الجديد بعد بيعها. وولاؤها لنفسها إذا ما عتقت نفسها بنفسها عن طريق تعلم القراءة والكتابة أو الأمومة أو النسب أو إطلاق السراح.

ولا تباع أمهات الأولاد. فالقطط تبحث عن أولادها. وتصبحن أحراراً إذا مات سيدهن. وتبدأ الأمومة بالحمل وليس فقط بعد الولادة وأثناء الرضاعة. ويرى آخرون ملكها قبل الحمل وليس بعده كالأمة. ولا يبقى لسيدها فيها شىء بعد إعتاقها[٤٩١].

وفى القصاص، الذكر بالذكر، والأنثى بالأنثى، والذكر بالأنثى بإجماع الأئمة باستثناء الحسن البصرى[٤٩٢]. وهو يخضع الآن للقانون المدنى الذى يتساوى أمامه الجميع.

والدية فى النفوس تتحدد بالذكورة والأنوثة، والإيمان والكفر، والحرية والعبودية. دية المرأة نصف دية الرجل. وهو إهانة للنفس البشرية. بل إن دية الجنين تحدد إذا كان ذكراً أو أنثى، حياً أو ميتاً. ودية الكافر النصف أو الثلث أو النفس بالنفس كما هو الحال عند أبى حنيفة والثورى. والأولى بالمساواة فى الدية المرأة والرجل بصرف النظر عن الإيمان والكفر، والحرية والعبودية ﴿**ومن قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحيا نفساً فكأنما أحيا الناس جميعاً**﴾[٤٩٣].

ويدخل عامل الذكورة والأنوثة فى أحكام الزنا. فللأمة المحصنة خمسون جلدة، ولغير المحصنة خمسون أيضاً أو تترك بلا

(٤٩٠) السابق جـ٢/٣٩٣.
(٤٩١) السابق جـ٢/٤٢٤-٤٢٧.
(٤٩٢) السابق جـ٢/٤٣٣.
(٤٩٣) السابق جـ٢/٤٤٧.

حد ويترك الأمر تعزيزاً طبقاً لتقدير السلطان. فى حين أن الحرة البكر لها مائة جلدة وتغريب عام. والحرة الثيب لها جلد مائة والرجم بالحجارة. فالعقاب على الحر أقصى من العقاب على العبد. وهى واقعية تستنكفها المثالية. وتتفاوت العقوبة بين الجلد والتغريب والرجم هذا بالإضافة إلى صحة النكاح وعدم صحته أو نكاح اليمين. وهى حالات افتراضية خالصة إذ يصعب تحقيق شروط إثبات الزنا، أربعة شهود يرون بالعين دخول المورد فى المكحلة أى الفعل الفاضح فى الطريق العام. وهو ما تقره أيضاً القوانين المدنية(٤٩٤).

وفى الشهادة، شاهد ثان من النساء مقابل شهادة رجل(٤٩٥). ويؤخذ ذلك من منظور التطور الاجتماعى للمرأة التى لم يكن لها حق الشهادة على الإطلاق إلى أن تؤخذ بشهادة تقويها شهادة امرأة أخرى. وقد بلغت المرأة الآن شأناً من التعليم تجعلها شاهدة. فالمرأة العالمة أقدر على الشهادة من الرجل الجاهل.

وفى القضاء لا تكون قاضية. وإن لم تكن شاهدة كاملة فإن القضاء أولى من الشهادة(٤٩٦). وقد جرى العرف حتى الآن على أن القضاة من الرجال. وانكسر العرف أخيراً بتنصيب امرأة قاضية. وكذلك الإمامة. إذ لا تجوز إمامة المرأة وهو ما لم يتعرض له ابن رشد. وتجوز عند بعض المجتهدين المحدثين. فالإمام الآن لا يقود الجيوش بل ينوب عنه قواد الجيش. وقد تغيرت كل المحددات القديمة التى كانت تمنع المرأة من تولى منصب الرئاسة.

والخلاصة أن المرأة فى العبادات أقرب إلى الكائن العضوى الذى يوجب الطهارة. وفى المعاملات أقرب إلى الشريك الجنسى للرجل من نكاح وطلاق أو شريك مالى فى الميراث. الطهارة فى علاقة المرأة بالله، والقوامة فيما يتعلق بعلاقة المرأة بالرجل. وفى كلتا الحالتين ليس للمرأة وجود مستقل، فى علاقة مع نفسها أولاً قبل أن تكون فى علاقة مع غيرها. فهى فى علاقة مع الله والزوج والأولاد. هى المؤمنة والزوج والأم، والمحجور عليها ومن

---

(٤٩٤) السابق جـ٢/٤٧٠. وفى الحديث "البكر بالبكر، جلد مائة وتغريب عام".
(٤٩٥) السابق جـ٢/٥٠١.
(٤٩٦) السابق جـ٢/٤٩٦.

يقع عليها القصاص. وكثير من عناصر هذه الصورة عادات وأعراف مرتبطة بالحياة القبلية فى شبه الجزيرة العربية التى ظهر فيها الإسلام أول مرة.

فلما تحول البعض منها إلى فقه تعددت الآراء بين التشدد واللين، بين المحافظة والتحرر، بين التقليد والتجديد، بين الحرف والروح. ويمكن تحريك صورة المرأة من الجانب المحافظ التقليدى الحرفى إلى صورة أقرب إلى التحرر والتجديد وروح الشريعة. كما أن الطابع التدريجى للشريعة كما وضح فى الناسخ والمنسوخ يجعل من الممكن أخذ روح الشريعة دون حرفها. وإذا كانت الشريعة قد غيرت وضع المرأة من اللاشىء إلى المنتصف فى حق الحياة والميراث وضمانات الزواج والطلاق والشهادة وإمامة الصلاة فإن روح الشريعة بعد أكثر من أربعة عشر قرناً تتطلب تطويرها من المنتصف إلى المساواة الكاملة.

وهناك اعتراضات داخلية وخارجية الآن على وضع المرأة وصورتها. فهل يمكن للفقيه الجديد أن يأخذ هذه الاعتراضات بعين الاعتبار كما أخذها الرسول عندما احتجت امرأة عليه بأن القرآن يذكر الرجال دون النساء ولبى اعتراضها، وكما قبل عمر اعتراض المرأة عليه وهى تدافع عن حقوقها وقوله "أصابت امرأة وأخطأ عمر".

إن صورة المرأة فى فقه النساء لم تعد فى معظمها تلبى حاجات العصر. فالطهارة موضوع للطب. والمعاملات يقننها القانون المدنى. إنما المطلوب هو وضع المرأة العالمة، والمرأة العاملة فى الريف والمصنع والإدارة والخدمات والوظائف العامة، والمرأة السياسية، المواطنة، والدبلوماسية كسفير وربما كرئيس دولة مثل بنازير بوتو.

وهناك أيضاً المرأة فى ذاتها كقيمة مستقلة وليست فى علاقتها بالله والزوج أو بالدولة، المرأة الإنسان التى تتمتع بما تنادى به المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، المرأة الأنا قبل أن تغترب فى الآخر. وهى فى هذه الحالة لا تختلف عن الرجل. فكلاهما مواطن. ومن ثم قد يكون أحد وسائل تغيير صورة المرأة

هو إعادتها إلى أصلها الأول الذى تشارك فيه الرجل وهو المواطن والإنسان. ومن ثم يكون الدفاع عن حقوق المرأة ليس عن طريق عداوتها للرجل بل لنضالهما سوياً من أجل حقوق المواطن وحقوق الإنسان. وليس عن طريق تقليد الغرب فى الحركة النسوية وبرامجها المحلية مثل الإجهاض والشذوذ الجنسى والعرى بل فى تغيير وضع المرأة وصورتها فى الفقه القديم.



مقاصد الشريعة وأهداف الأمة

قراءة فى "الموافقات" للشاطبى

١- موضوع المقاصد.

لا يوجد موضوع يتفق على أهميته ودلالته بين معظم علماء أصول الفقه قديماً وحديثاً بل ويتفق عليه السلفيون والعلمانيون، المحافظون والإصلاحيون، مثل موضوع "المقاصد" فى علم أصول الفقه والذى أبرزه الشاطبى الغرناطى الأندلسى فى كتابه الشهير "الموافقات فى أصول الشريعة". وأحياه محمد الطاهر بن عاشور المصلح التونسى فى "مقاصد الشريعة الإسلامية" وعلال الفاسى، السلفى الإصلاحى إبان حرب الاستقلال فى المغرب العربى فى "مقاصد الشريعة ومكارمها". انتسبت الحركات الإصلاحية إليه، لا فرق بين سلفى وعلمانى. وأجريت عليه بعض الرسائل الجامعية فى كليات الشريعة بالجامعة الأزهرية، وبقسم الفلسفة بالجامعة المصرية[٤٩٧]. يفخر به الإصلاحى لأن الشريعة

(*) مجلة "المسلم المعاصر"، العدد ١٠٣، السنة ٢٦، يناير، فبراير، مارس، الكويت ٢٠٠٢.

(٤٩٧) إبراهيم بن موسى اللجمى الغرناطى المالكى (أربعة أجزاء فى مجلدين)، وعليه شرح جليل لتحرير دعائمه، وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علمياً يعتمد على النظر العقلى وعلى روح التشريع ونصوصه بقلم حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط الشيخ عبد الله دراز. وقد عنى حفظه الله بإصلاح ما كان فى الكتاب من تحريف وتسويف وزيادة وسقط فى الطبعات السابقة فأصبح كتاباً فى مبناه ومعناه، المكتبة التجارة الكبرى، (د.ت)، القاهرة. علال الفاسى: مقاصد الشريعة ومكارمها، لجنة نشر تراث زعيم التحرير علال الفاسى، مطبعة الرسالة، الرباط ١٩٧٩. محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع ١٩٨٨. محمد فهمى علوان:= =القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩.

للحياة، ويلجأ إليه العلمانى لأنه يجد جذوره المنسية فى مقاصد للشريعة. ويجد فيه الإعلامى وسيلة لمخاطبة الناس والحديث عن مصالحهم بعد أن تشبعوا بأحاديث عذاب القبر والصراط والميزان والملائكة والشياطين والجن وكأن الدين لا يتعلق إلا بأمور الغيب وليس بأمور الدنيا، وكأن الله هو عالم الغيب وحده، وليس عالم الغيب والشهادة.

كتبه الشاطبى قبل سقوط غرناطة آخر مدن المسلمين فى الأندلس بنصف قرن تقريباً كمحاولة لإحياء الشريعة، وتنبيه المسلمين على المصالح العامة، والتوجه نحو الواقع والدنيا. وقد حاول ابن عربى قبل ذلك بقرن ونصف نفس الشىء عن طريق الوحدة الصوفية جمع الحق والخلق، والدين والدنيا، والمعرفة والوجود، والله والعالم، والأنا والغير، والخيال والواقع، والعقل والذوق. كما حاول ابن رشد قبله بنصف قرن تقريباً عن طريق العقل والقول البرهانى ضد الإشراق ورد الاعتبار إلى العالم وقوانينه ضد تغليب إرادة الله على حكمته، وحاول استعادة واجب النظر كحكم شرعى فى "فصل المقال"، واستعادة علوم الحكمة ضد تكفير الحكماء، وتجديد الفقه وأحكام الشرع فى "تهافت التهافت"، كأحكام أخلاقية طبيعية فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"(٤٩٨).

ويبين تتبع نشأة المصطلح وتطوره قبل الشاطبى أن

حمادى العبيدى: الشاطبى ومقاصد الشريعة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامى، طرابلس، ليبيا ١٩٩٢. حسن حنفى: مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة ١٩٦٥، باريس ١٩٦٦. (بالفرنسية). من النصل إلى الواقع جـ٢ بنية النص، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٤، ص٤٨٣-٥١٥.

(٤٩٨) توفى الشاطبى عام ٧٩٠ وسقطت غرناطة عام ٨٩٨. وتوفى ابن عربى عام ٦٣٨، وابن رشد عام ٥٩٥.

الشاطبى هو أصولى المقاصد. إذ وردت فكرة الضروريات الخمس أو المصالح العامة قبل الشاطبى دون أن تتبلور فى مفهوم "المقاصد" ويصبح أحد أعمدة علم أصول الفقه وكجزء صغير فى الاجتهاد أو القياس وفرع عليه فى الاستدلال المرسل باسم الاستحسان أو الاستصحاب أو دليل العقل أو المصالح المرسلة وعلى نحو سلبى باعتباره قياساً "حراً" لا يخضع لمنطق القياس الصارم، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة وكما هو الحال فى "المستصفى من علم الأصول" للغزالى آخر ما وصل إليه علم الأصول القديم من إحكام نظرى وإبداع علمى[٤٩٩].

وقد انتبهت الحركة الإصلاحية وامتداداتها فى الجامعة المصرية منذ الشيخ مصطفى عبدالرزاق إلى أهمية علم الأصول بشقيه علم أصول الدين وعلم أصول الفقه والإبداع الفكرى عند المسلمين ضد شبهة المستشرقين بأن الحضارة الإسلامية ناقلة لليونان والرومان غرباً أو لفارس والهند شرقاً، وأن حكماء المسلمين مجرد شراح لليونان، وأن المنطق الإسلامى ما هو إلا منطق مشائى فى جوهره، فى مضمونه وصياغته. ثم أثبت أحد تلاميذه إبداع المسلمين فى المنطق فى "مناهج البحث عند المسلمين، ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليسى"[٥٠٠]. واستمرت البحوث والرسائل الجامعية فى علم الأصول عند الأجيال التالية تجد فيه ضالتها من حيث الأصالة والإبداع ضد شبهة النقل فى الفلسفة "المشائية" وروج التصوف عن روح الإسلام فى "الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان" لابن تيمية[٥٠١].

وأصبح موضوعاً شائعاً فى أجهزة الإعلام والمجلات الثقافية

([٤٩٩]) الغزالى: المستصفى من علم الأصول، مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة (تصوير بالأوفست للطبعة الأولى، المطبعة الأميرية ببولاق مصر الحمية سنة ١٣٢٢هـ، جـ١ ص ٢٤٥-٢٧١.

([٥٠٠]) على سامى النشار: مناهج البحث عند المسلمين، ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليسى، وهو موضوع رسالة ماجستير بتوجيه مصطفى عبد الرازق لأحد تلاميذه، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧.

([٥٠١]) مصطفى عبدالرازق: التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط٢، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٢.

والمتخصصة. فلا أحد يعترض. كما أنه يعطى صاحبه الأمان، ويضعه فى مصاف المجددين. وانتسبت إليه المجلات الإسلامية الفكرية المعاصرة فى مصر والعالم العربى والإسلامى تجد فيه إحدى الركائز لتطوير الفكر الإسلامى مثل "المسلم المعاصر"[٥٠٢].

بل لقد ساهم أصول الفقه الشيعى منذ "الحلّى" حتى محمد باقر الصدر فى تجديد علم الأصول باعتباره أحد المداخل لتجديد الفكر الإسلامى وإصلاح العالم الإسلامى[٥٠٣].

وهو استئناف لأصول الفقه المالكى الذى ساد فى الأندلس والمغرب العربى وتطوير لفكرة المصالح المرسلة أو المصالح العامة والتى جعلها الطوفى أساس التشريع. وقد جعل مالك الاستحسان تسعة أعشار العلم[٥٠٤].

أراد الشاطبى التوحيد بين المالكية والحنفية، بين مالك والقرافى، أى المصلحة والقياس، الواقع والعقل. وهما مقياسان لفهم الوحى نظراً للتطابق المبدئى بين الوحى والعقل والواقع[٥٠٥]. ولم يتم التوحيد بين المالكية والشافعية نظراً لأن الشافعية وسط بين المالكية والحنفية. أما الحنبلية فهى عود إلى النص الخام دون أى تفعيل أو "توقيع" له أى فهمه بالعقل وتحويله إلى واقع الناس[٥٠٦].

---

(٥٠٢) "المسلم المعاصر" هذا العدد.

(٥٠٣) محمد باقر الصدر: مباحث الدليل اللفظى (ثلاثة أجزاء)، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامى، إيران ١٩٩٦. مباحث الحجج والأصول العملية (أربعة أجزاء)، دائرة معارف الفقه الإسلامى، إيران ١٩٩٧، دروس فى علم الأصول (جزءان) مؤسسة النشر الإسلامى، دار المنتظر، بيروت ١٩٨٥، المعالم الجديد للأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨١. انظر دراستنا: تجديد علم الأصول، قراءة فى الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، مركز كربلاء، لندن ١٩٩٩.

(٥٠٤) المواقف جـ٢/٣٠٧.

(٥٠٥) Les Méthodes d'Exégése, II partie, Ch.3 Structure à prioni du donné Révélé, pp. 309-321.

(٥٠٦) بالنسبة لتردد أسماء الأعلام فى الجزء الثانى من "المقاصد" فى المرادفات، يتقدم مالك والشافعى على الغزالى وابن العربى والقرافى والرازى. مالك، الشافعى (١٠)، الغزالى، ابن العربى (٧)، القرافى، الرازى (٤)،أبو حنيفة، أحمد بن حنبل (٢)، الشبلى، المحاسبى، الشيرازى، ابن رشد، الشاشى، ابن قتيبة، الجوينى (١).

ونظراً لأهمية الموضوع رآه الشاطبى فى المنام وكأنه الهام. يستند إذن الموضوع على ثلاثة أنواع من اليقين، العقل والنقل، النظر والمصلحة، بالإضافة إلى الذوق والإلهام. وهو إلهام قائم على حمل هموم الأمة ومخاطر هجمات الفرنجة من قشتاله فى الشمال على الأندلس فى الجنوب فيما سمى بحروب "الاسترداد"، وقبل أن تتحول الأندلس من منارة للفكر الحر والعلم الأصيل إلى محاكم للتفتيش والتطهير العرقى والدينى وعودة المسلمين واليهود إلى المغرب العربى(٥٠٧).

والوحى كله قصد إلهى، توجه من الله إلى الإنسان فى العالم، والعلم كصفة تجلت فى الوحى ككلام. ليس موضوع الوحى الذات الإلهية، فالله لا يخاطب نفسه، ولا يتكلم مع نفسه، بل يخاطب غيره، الملائكة والطبيعة، الأرض والسماء، والأنفس والبشر والرسول والإنسان. الوحى اتجاه من الله إلى الإنسان، حركة من أعلى إلى أسفل. ومن ثم فإن "المقاصد" تسير وفقاً لاتجاه الوحى، من الله إلى الإنسان قبل قلبه فى علم الكلام، من الإنسان إلى الله عندما يتخذ العلم الله، موضوعاً له، وفى التصوف عندما يتخذ الصوفى الله قصداً له، وعند الحكيم عندما يتخذ "واجب الوجود" موضوعاً له. صحيح أن علم الكلام يبدأ من المعلوم وهو الحادث أى الطبيعة، وأن الصوفى يبدأ من الخلق للوصول إلى الحق، وأن الحكيم يبدأ من الطبيعيات للوصول إلى الإلهيات ولكن يظل القصد مقلوباً من اسفل إلى أعلى بعد أن كان من أعلى إلى أسفل، من الإنسان إلى الله بعد أن كان من الله إلى الإنسان(٥٠٨).

ويتميز علم أصول الفقه عن علم أصول الدين بأن الأول يضع أصول العمل، الثانى يضع أصول النظر. لا يتحدث الأول عن الله بل عن الشارع، ولا يتعرض للعقائد بل للمصالح، كنوع من تقسيم العمل بين العلمين. صحيح أن الشاطبى أحياناً يضع مسألة كلامية، ويشير إلى بعض المتكلمين كرأس موضوع مثل أن الشرائع موضوعة لصالح العباد فى العاجل والآجل استشهاداً

---

(٥٠٧) الموافقات جـ١/٢٤.
(٥٠٨) من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيد، رابعاً: إلهيات أم إنسانيات؟ ص٦٠٠-٦٦٤.

بالرازى، وهو موضوع أصولى وليس موضوعاً كلامياً. والرازى أصولى ومتكلم.

وقد بدأ الغزالى فى "المستصفى" هذا التقليد بالبداية بالخلاف الكلامى حول الأصل العلمى كغطاء نظرى أولى. فكل مبدأ عملى يقوم على فلسفة نظرية. ولا يؤثر هذا الخلاف الكلامى على سلامة المبدأ الأصولى. ويفيد على الأمد الطويل فى توحيد علم الأصول بشقيه، علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، بل ووحدة نسق العلوم الإسلامية كلها خاصة وأن كل متكلم هو أصولى. كتب فى العلمين. فقد كتب الجوينى "الارشاد" فى علم أصول الدين و"الورقات" و"البرهان" فى علم أصول الفقه. وكتب الغزالى "الاقتصاد" و"المستصفى"، وابن حزم "الفصل" و"الأحكام"(٥٠٩).

صحيح أن الشاطبى يشير إلى بعض الفرق الكلامية ولكن فى موضوعات أصولية مثل الإشارة إلى المعتزلة فى موضوع التعليل، وأن الأحكام معللة على عكس الرازى الذى نفى التعليل مثل الأشاعرة والظاهرية. فعلة الشريعة المصلحة. والمقاصد رصد للمصالح. فإثبات المصلحة يتطلب إثبات التعليل. المصلحة هى السبب الموضوعى للشرائع. ويتقدم المعتزلة على الأشاعرة والفلاسفة(٥١٠).

فعند المعتزلة الأحكام معللة بمصالح العباد، فى القصد التشريعى وليس فى القصد الخلقى أو التكوينى. ولا يمكن العدول عن أصل المصلحة والمفسدة فى حين يحرص الأشاعرة على أن الله يفعل ما يشاء، وأنه فعال لما يريد. وهى مصالح ومفاسد يدركها العقل طبقاً لقاعدة التحسين والتقبيح. والمعتزلة من المصوبة فى الاجتهاد اعتماداً على أصل الفعل. ويتفق الأشاعرة مع المعتزلة على عدم جواز تكليف ما لا يطاق. وقد جاءت الشريعة وفقاً لأغراض العباد طبقاً لمبدأ الصلاح والأصلح عند المعتزلة. يعاب

---

(٥٠٩) الموافقات جـ٢/٦.
(٥١٠) المعتزلة (١٠)، الأشاعرة (٣)، الفلاسفة (٢)، الظاهرية (١).

عليهم فقط محنة خلق القرآن[٥١١].

ولفظ "المقاصد" لفظ إبداعى أصيل من العقل التشريعى الإسلامى. وهو لفظ قرآنى[٥١٢]. يعنى الاتجاه مثل ﴿**وعلى الله قصد السبيل**﴾، والتوجه نحو مثل ﴿**لو كان عرضاً قريباً وسفراً قاصداً لاتبعوك**﴾. كما يعنى الاقتصاد والإحجام، الاقتصاد فى الشىء ﴿**واقصد فى مشيك**﴾ والاقتصاد فى الخير ﴿**فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد**﴾، ﴿**فمنهم ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد، ومنهم سابق للخيرات**﴾.

وورد أيضاً فى علم الحديث يعنى القصد بالقلب، والمعنى بالفكر والتوجه فى المكان، والمعنى الغالب هو المعنى الثانى الاقتصاد فى المعيشة والطعام والشراء، والاقتصاد فى الصلاة والخطبة والعبادات مع الدوام أى عدم المغالاة والتطرف[٥١٣].

وهو باستمرار فى صيغة الجمع "مقاصد" وليس "قصد" مما يدل على أن الشريعة لها عدة مقاصد وليس مقصداً واحداً. وهناك فرق بين القصد والمقصد، "القصد" من جانب الذات، و"المقصد" من جانب الموضوع. فالقصد اتجاه من الذات نحو الموضوع، والمقصد اتجاه من الذات نحو العالم.

وهناك فرق بين النية والقصد. النية جزئية، والمقصد كلى. النية هو قصد الفعل، والمقصد هو قصد الشريعة. لذلك قسم الشاطبى المقاصد إلى نوعين، مقاصد الشارع وهى الكلمة، ومقاصد المكلف وهى النية. هناك قصد متبادل بين قصد الشارع ونية المكلف، الاتفاق فى حالة النجاة والفوز، والهلاك فى حالة الهلاك والضياع.

ولفظ "القصد" و"القصدية" لفظ حديث فى الفلسفة الغربية المعاصرة. أصبح الموضوع الرئيسى فى الظاهريات

---

(٥١١) المعتزلة جـ٢/٦/٣٠/٤٢/٤٤-٤٥/٥٧/١١٩/١٧٢/٣٧٢.
(٥١٢) ورد فى القرآن خمس مرات.
(٥١٣) ورد اللفظ فى الحديث أكثر من خمسين مرة. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث (فنسك) جـ٥/٣٦٩.

"الفينومينولوجيا". ويعنى الإحالة المتبادلة بين الذات والموضوع، الإنسان فى العالم، والعالم فى الإنسان، ولتجاوز ثنائية الفلسفة الحديثة بين الذات والموضوع منذ ديكارت، وبعد تحويل المحور الرأسى، القصد المتبادل بين الله والإنسان إلى المحور الأفقى بين الأنا والآخر فى التجربة المشتركة أو بين الذات والموضوع فى الإنسان فى العالم(٥١٤).

٢- منهج القراءة والتأويل.

والمنهج المتبع ليس هو المنهج التاريخى الذى يرصد مفهوم المقاصد فى كتب علم الأصول حتى يكتمل فى "الموافقات"، ولا المنهج الفقهى الذى يرصد اختلاف الفقهاء فى مفهوم المقاصد طبقاً للمدارس الفقهية الأربع الشهيرة، ولا المنهج التحليلى الذى يكتفى بتحليل المفهوم وبيان مكانته فى نسيج علم الأصول، ولا المنهج الدفاعى الذى يقوم على بيان مكارم الشريعة والرد على الطاعنين فيها بالحرفية فى التطبيق ضد مصالح العباد، والقسوة فى الحدود فيما يتعلق بالعقوبات، وأن الشريعة الإسلامية إنسانية النزعة قبل إعلان حقوق الإنسان فى الغرب الحديث(٥١٥).

وإذا اعتمد القدماء على الحجج النقلية والحجج العقلية المستقاة من جزيئات الشريعة قد يعتمد المحدثون على الحجج العقلية أكثر من الحجج النقلية. فالعصر عصر العقل والبرهان.ويشمل الواقع والإحصائيات والتحليلات الكمية التى تعبر عن المصالح العامة.

والحجة النقلية وحدها دليل ظنى ولا تتحول إلى يقين إلا بالحجة العقلية. وكما يقول الايجى فى المواقف: إن كل الحجج النقلية حتى ولو تضافرت لإثبات شىء أنه صحيح، ما أثبتته ولظل

---

(٥١٤) Hassan Hanafi: L'Exégèse de la Phénoménologie, L'état actuel de la méthode Phénoménologique et son application au phénomène religieux, Paris, 1966, Le Caire, Dar al-Fikr al-Arabi, 1977.

(٥١٥) التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ١٥٢-١٥٤.

ظنياً، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة[٥١٦]. الحجة النقلية وحدها تقوم على الابتسار أى الانتقاء الجزئى خارج السياق الداخلى، تكامل الآيات، والخارجى "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ"، واللغوى. وكثير منها يحمل على عادات العرب مثل بكاء الحى على الميت ومناسك الحج وبعض القيم العربية[٥١٧].

وهناك مسائل فى المقاصد تعتمد على الدليل العقلى وحده دون النقلى. تقوم على تحليل الحجج والرد مسبقاً على المعارض فى صيغة "فإن قيل" حتى يصبح الفكر متسقاً مع نفسه، له براهينه الداخلية وليست الخارجية[٥١٨]. وثلث المسائل خالية من الحجة النقلية[٥١٩].

والعقل عند القدماء يشمل الحس الخارجى والداخلى، المحسوسات والمجربات والبداهات الوجدانية ومجرى العادات وما تواتر من البشر وتراكم الخبرات فى الأقوال المأثورة والأمثال العامية حول الحقائق الإنسانية الثابتة عبر العصور مثل قول الصدق

---

(٥١٦) الايجى: المواقف، عالم الكتب، بيروت (د.ت) ص ٣٩-٤٠. "من العقيدة إلى الثورة" جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧. ص ٣٨٨-٤١٠.

(٥١٧) الموافقات جـ٢/ ٢٣٨.

(٥١٨) المقصد الأول، وضع الشريعة ابتداء، المسألة الأولى: الضروريات الخمس، الثانية: تراتب الضروريات والحاجيات والتحسينات، الثالثة: شرط عدم الأبطال جـ١/ ٨-١٦، السابعة: المقاصد كلية ص٣٧، التاسعة: الأدلة على الضروريات والحاجيات والتحسينات ص٤٩-٥٢، العاشرة: لا ترفع الجزيئات الكليات ص٥٢-٥٤، الحادية عشرة: المصالح عامة ص٥٤-٥٨، الثالثة عشر: الجزيئات فى الكليات ص٦١-٦٤. المقصد الثالث، وضع الشريعة للتكليف، الثانية: إشباع الحاجات الأساسية ص١٠٨-١٠٩، التاسعة: المشقة الأخروية ص١٥٣-١٥٤، العاشرة: مشقة التكليف ص١٥٤-١٥٥. المقصد الرابع وضع الشريعة للامتثال: الثالثة عشرة ص٢٧٩-٢٨٣، الرابعة عشرة ص٢٨٣-٢٨٦، السادسة عشرة ص٢٩٧-٢٩٨، السابعة عشرة ص٢٩٨-٣٠٠ مقاصد التكليف، الثامنة ص٣٧٣-٣٧٥، العاشرة ص٣٧٨-٣٨٠.

(٥١٩) عدد المسائل فى جزء المقاصد (٦٢)، المسائل العقلية النقلية (٦٢)، العقلية (٢٠).

والنأى عن الكذب[٥٢٠].

وتتفاوت الحجج النقلية بين القرآن والحديث مع غلبة القرآن فى معظم المسائل لأن القرآن هو الأصل الذى منه تستنبط الأصول. والحديث أقرب إلى الفروع لأنه بيان وتفصيل. ولا يذكر إلا حديث قدسى واحد، وسط بين الأصل والفرع[٥٢١]. ومجموع الآيات ضعف مجموع الأحاديث تقريباً[٥٢٢].

ويعتمد الشاطبى على "الاستقراء المعنوى". ويعنى استقراء جزيئات الشريعة للوصول إلى مبدأ كلى. هو استقراء لأنه يعتمد على إحصاء الجزيئات، وهو معنوى لأن الإحصاء يتوقف إذا ما وصلت الجزيئات إلى حد يظهر فيه المبدأ الكلى وأى إضافة جديدة لجزيئات أخرى لا تطعن فى المبدأ سلباً ولا تقويه إيجاباً. وهو ما سماه المناطقة المعاصرون الاستقراء الناقص أساس الاستقراء العلمى الغربى الحديث. وبهذه الطريقة أمكن وضع علم القواعد الفقهية، كقواعد عامة للاستدلال أو كبديهيات علمية[٥٢٣].

ويمكن تطوير هذه الطريقة القديمة إلى منهج حديث يقوم أيضاً على اطراد التجربة البشرية، وشمول العقل الانسانى، وتكرار الوقائع المشابهة، وتوارد الأفكار عند الناس. والاشتراك فى تجارب حية متطابقة، تمثلها حكمة الشعوب، والأمثال العامية. وهو ليس بعيداً عن تحليل الشاطبى للحظوظ والمراءاة وكل ما يتعلق بأحوال النفس وكما يفعل الصوفية. وفى اتباع المقاصد الأولى دون التابعة، والطاعة دون الحظ. ويمكن الاعتماد على الأفعال العامة والأقوال المأثورة وسير الأبطال وكل ما يعبر عن حكمة الشعوب وتراكم المعارف البشرية[٥٢٤].

---

(٥٢٠) "وقد قيل" عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك فإنه ينفعك، ودع الكذب حيث ترى أنه ينفعك فإنه يضرك، وهو أصل صحيح شرعى" الموافقات جـ٢/ ٢٩١.

(٥٢١) يشمل جزء المقاصد اثنين وستين مسألة على النحو الآتى: القرآن أكثر من الحديث (٣٠)، الحديث أكثر من القرآن (٨)، القرآن وحده (١٠)، الحديث وحده (٤)، قرآن وحديث وحديث قدسى (١).

(٥٢٢) الآيات (٣٤٨)، الأحاديث (٢١٨).

(٥٢٣) السابق جـ٢/٨٣/٨٨/٢١٣.

(٥٢٤) مثل الاعتماد على المثل السائر "والجود بالنفس أقصى غاية الجود" على الايثار جـ٢/٣٥٦.

وقد اعتمد القدماء على الشعر العربى كرصيد للتجارب الإنسانية، فهو مصدر للتجربة وتصديق للآية والحديث. والقرآن إعجاز، والرسول أفصح العرب، والأحاديث تقارب جمهرة أمثال العرب. يستشهد بشعر ذى الرمة على اختلاف الألفاظ، وتشابه المعانى، مثل بائس ويابس، فالبؤس يبس، واليبس بؤس. وقد يعنى التخوف التنقص فى الشعر العربى فى شرح آية ﴿**أو يأخذكم على تخوف**﴾ حتى لقد قال عمر "أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم فى جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم"[٥٢٥].

والاستقراء دليل على المبدأ، استقراء الشريعة أى مجموع الآيات. المصلحة أساس التشريع مبدأ عام مستقرى من الآيات المفردة وكما هو مقرر فى علم القواعد الفقهية. فالاستقراء مفيد للعلم وهو أساس الاجتهاد، رد الفرع إلى الأصل لأن الأصل مستقى من جميع الفروع. والأصول الاستقرائية قطعية، تدل على ما هو معتبر وما هو غير معتبر، ومقاييس المصلحة والمفسدة. كما جرت الشريعة على حكم العادة، والعادة استقراء. والكليات لا تخرق الجزئيات. فالمصلحة أمر كلى واحتمال وقوع الضرر أمر جزئى. الجهاد مصلحة عامة فى الدفاع عن الأوطان وإن نتج عنه القتل والتدمير، إزهاق الأرواح وخراب الديار. الكليات الاستقرائية هى كليات "عربية" مستقاة من القرآن العربى، وصحة أحكام الشريعة بالاستقراء[٥٢٦].

والمنهج المتبع هو منهج القراءة والتأويل أى إعادة بناء الموضوع طبقاً لظروف العصر، بمصطلحاته ولغته وأدوات تحليله ومستوياته وظروفه وحاجاته، وهو لب المنهج الأصولى ذاته، الاجتهاد. لقد أبدع القدماء لغتهم ومصطلحاتهم وأثنينا عليهم فى ذلك، وفى مقدمتها مفهوم المقاصد. فلماذا يقتصر الإبداع عليهم

---

(٥٢٥) هب البعث لم تأتنا رسله إما تخوف ∴ كلية وجامحة النار لم تضرم
ليس من الواجب المستحق ∴ ثناء العباد على المنعم، جـ٢/٢١٣.

(٥٢٦) الموافقات جـ١/ ٦-٧/ ٣٥/ ٤٤/ ٥٣/ ٢٧٩/ ٢٨١/ ٣٠٠/ ٣٠٥.

ويكون نصيبنا التقليد، فالسلف خير من الخلف، ولم يترك السلف إلى الخلف شيئاً مسيئين تأويل الآية الكريمة ﴿**فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات**﴾؟ ولماذا لا نقول: هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم؟ نحن من المجددين ولسنا من المقلدين. نستأنف جهود الشاطبى من القدماء ومصطفى عبد الرازق وعلى سامى النشار والطاهر بن عاشور وعلال الفاسى من المحدثين. ويفرض السياق التاريخى علينا فى عصر الاستقطاب جعل المقاصد نقطة التقاء بين السلفيين والعلمانيين يتفقون عليها. فالعلمانية إشكال غربى لحل الصراع بين الكنيسة والدولة لصالح الدولة، وحسم الخلاف بين السلطتين الدينية والسياسية لصالح السلطة السياسية. وقد اختار الإسلام هذا الحل من قبل. فالمجتمع الاسلامى مجتمع مدنى، الإمامة فيه عقد وبيعة واختيار، والسلطة فيه تفويض من الأمة وليست من الله. ديموقراطية وليست ثيوقراطية. الهدف هو تأصيل جماعات حقوق الإنسان بدلاً من روافدها الغربية فى التصورات الفردية للإنسان ومعيارها المزدوج فى الممارسة، حقوق الإنسان الغربى ثم انتهاكها فى الإنسان اللاغربى، الأفريقى الأسيوى والأمريكى اللاتينى عامة، والعربى المسلم خاصة. فالمقاصد تتجاوز استقطاب الفكر المعاصر بين السلفية والعلمانية عوداً إلى الأصول.

ولا تعنى القراءة المعارضة والقلب والنقد والرفض بالطرق المباشرة وإيجاد البديل بدعوى الحداثة والتجديد القطيعة مع الماضى. إنما تعنى الإبقاء على الروح مع تغيير البدن، والمحافظة على القصد مع تطور الوحى، مرحلة وراء مرحلة. القصد واحد، التوحيد، وظروف العصر مختلفة فى مصر والشام والحجاز والعراق واليمن. وهو ما فعله معظم الفلاسفة المعاصرون مع القدماء خاصة هيدجر مع الفلاسفة اليونانيين والغربيين فى العصرين الوسيط والحديث.

والقراءة غير العرض. ومع ذلك فإنها تشمل عرضاً على مستوى العصر. فالعرض للقديم مجرد تكرار ممل لا فائدة منه. فى حين أن العرض الخلاق هو نقل للماضى على مستوى الحاضر.

فى العرض لا فرق بين المقروء والقارئ. العرض فى البداية وليس فى النهاية. فى القراءة يمحى التمييز بين الموضوعى والذاتى. يظهر الموضوعى من خلال الذاتى، ويتجلى الذاتى من خلال الموضوعى.

كما تتغير المادة والأمثلة القديمة من المادة الفقهية فى العبادات أو المعاملات التجارية البدائية كالبيع والشراء إلى المادة الفقهية الجديدة فى المعاملات والعلاقات الدولية والتجارية المعقدة مثل منظمة التجارة العالمية، واتفاقية الجات، والبنك الدولى، وصندوق النقد، ومؤسسات التعاون الدولى[٥٢٧]. ارتبطت المادة الفقهية القديمة،العبادات، بظروف عصرها الأول. كانت مادة جديدة بالنسبة للمجتمع الاسلامى الأول، ولم تعد كذلك بالنسبة للمجتمع الاسلامى الحالى. وهناك مادة فقهية جديدة لم تدخل بعد كأمثلة يستقرى منها أصول الفقه الجديد دون الاكتفاء باصدار الفتاوى فيها مثل فوائد البنوك وشهادات الاستثمار ودفاتر التوفير، وموضوعات الهندسة الوراثية، وزرع الأعضاء، والاستنساخ، والتخصيب الصناعى، وكل ما يتعلق بعلوم الأجنة.

كما تكثر الأمثلة الفقهية ونقل المبادئ الأصولية عند القدماء مما يدعو إلى قلة الأمثلة الفقهية وتعميق المبادئ الأصولية عند المحدثين. لقد أطال الشاطبى فى "وضع الشريعة للامتثال" فى موضوع الحظوظ والكرامات مما يخرج عن المبادئ العامة ويدخل فى التفصيلات الجزئية[٥٢٨].

ويمكن التوسع فى المفاهيم القديمة عن طريق إطلاق معانيها وبالتالى تجديد ألفاظها. الدين مثلاً ضمن المقاصد الضرورية الخمسة لا يعنى فقط ما عناه القدماء العقائد والشعائر والكتب المقدسة أى ميداناً خاصاً هو ميدان "المقدس"، وهو مفهوم "الدين" فى الغرب فى كتب "تاريخ الأديان المقارن". بل يعنى أيضاً كل شىء، لا فرق بين الدينى والدنيوى. يعنى الحقيقة الثابتة الدائمة، العامة الشاملة، ضد النسبية والشك والغنوصية واللاأدرية

---

(٥٢٧) السابق جـ٢/٨.
(٥٢٨) السابق جـ٢/١٧٦-٢٢٧ (الحظوظ) جـ٢/٢٤٢-٣٢٣ (الكرامة).

والعدمية. لا يوجد شىء، وإن وجد لا يمكن معرفته. العدم أصل الوجود. وكذلك مفهوم "العرض" الذى لا يعنى فقط الشرف بالنسبة للعلاقات بين الجنسين بل يعنى أيضاً الكرامة الوطنية وكما هو الحال فى الثقافة الشعبية أن الأرض هو العرض، ومن يستولى على الأرض فقد انتهك العِرض. وكذلك مفهوم "المال" الذى لا يعنى فقط المال الخاص فى محفظة النقود ضد لص "الأتوبيس" ونشال الطريق والحدائق العامة والتجمعات السكنية بل يعنى أيضاً الثروات الوطنية والمال العام، وعوائد النفط، والثروات الطبيعية. فالواقع متغير، والسياقات التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية متغيرة. والقصد ثابت لا يتغير. والمادة متغيرة مع تغير المصالح. وهذا هو الفرق بين الأصول والفقه. الأصول ثابتة والفقه متغير.

وتتعدد مستويات التحليل بين المستوى الإلهى والمستوى الإنسانى. التحليل على المستوى الإلهى يخرج من مقاصد علم الأصول الذى يتحدث عن الشارع أى واضع الشريعة حتى يظل التمييز بين علم أصول الفقه وعلم أصول الدين قائماً. الله فى علم أصول الفقه هو الشارع أى واضع الشريعة. وفى علم أصول الدين هو الذات والصفات والأسماء والأفعال. ولما كانت الشريعة الإسلامية شريعة وضعية وأحكامها أحكام الوضع فإن الشارع واضع الشريعة جعلها كذلك شريعة وضعية. وهو المستوى الذى يجمع الأخوة الأعداء فى عصرنا، السلفيين والعلمانيين والذى يصل فيه الخصام إلى حد الاقتتال الدموى كما هو الحال فى الجزائر، والصراع الخفى السلطة كما هو الحال فى تونس والمغرب وليبيا ومصر وسوريا والعراق، والصراع العلنى كما هو الحال فى الكويت واليمن، والتعددية السياسية الصريحة فى لبنان. أما التحليل على المستوى الالهى فإنه يقضى على وضعية الشريعة ويقع فى صف أحد الفريقين المتخاصمين، السلفيين، ويقضى على إمكانية الحوار مع الخصوم ومد الجسور ونقاط الالتقاء مع العلمانيين ويخرج عن إطار المنظور العملى لعلم الأصول.

وتتعدد القراءات لعلم الأصول عامة وللمقاصد خاصة. ولا توجد

قراءة "صحيحة" والأخرى "خاطئة". بل هى اجتهادات متعددة تنبع من طبيعة موقف القارئ ووضعه الثقافى والاجتماعى والسياسى والأخلاقى. فقد تنوعت كتب الأصول القديمة وتعددت طبقاً للمذاهب الفقهية، وطبقاً للعرض اللامذهبى والعرض المذهبى. فهناك أصول الفقه الحنفى (القرافى، البزدوى)، وأصول الفقه المالكى (الشاطبى)، وأصول الفقه الشافعى (الجوينى، الغزالى، الشوكانى، الرازى)، وأصول الفقه الظاهرى (ابن حزم)، وأصول الفقه الحنبلى (ابن الحاجب)، وأصول الفقه الشيعى (الطوسى، محمد باقر الصدر). ولا توجد قراءة أفضل من قراءة. ولا يوجد نسق أفضل من نسق. تتعدد الاتجاهات فى العلم، والعلم واحد.

كما تتعدد اللغات ومصطلحات التعبير والتخصصات والثقافات والاهتمامات العامة والجرأة على الاجتهاد والرغبة فى التواصل. والفلسفة تعطى جرأة على القراءة وتجديد المصطلحات وتبدع فى مستويات التحليل ومناهجه. والإصلاح يدفع إلى مزيد من الجرأة فى المواقف دفاعاً عن مصالح المسلمين وحقوق الأمة.

ليس من شيم العلماء مزايدة بعضهم على بعض فى الإيمان والإخلاص والحمية. ذلك مطلوب بطبيعة الحال، ولكنه لا يكفى بمفرده دون التعقل والعلم والتحليل والمصالح العامة والتواضع والبعد عن التعصب الذى قد يصل إلى حد الاستبعاد والتكفير. إن علم الأصول وسيلة وليس غاية. الغاية هى القدرة على وضع أصول قادرة على الدخول فى تحديات العصر وحل مشاكل الأمة، والربط بين مقاصد الشريعة وأهداف الأمة. ليس هدف العلماء أخذ حظوة فى الدنيا عن طريق الدفاع عن الدين طلباً للرياسة والصدارة دون الأخذ بعين الاعتبار مصالح الأمة.

٣- المقاصد فى بنية الأصول.

المقاصد جزء من بنية رباعية يقوم عليها أصول الفقه مع الأحكام. المقاصد هى الغايات، والأحكام هى الأفعال. ولا تتحقق الغايات إلا بالأفعال[٥٢٩]. وتأتى المقاصد فى الترتيب بعد الأحكام

([٥٢٩]) المقاصد (عدد الصفحات) (٤١٠)، الأحكام (٢٥٠).

وإن كانت من حيث الأهمية تأتى قبلها. أى مقاصد الأفعال. الفعل البداية، والقصد النهاية. ومع ذلك المقاصد أهم من الأحكام من حيث الكم، أكثر من ثلاثة أضعافها.

وهى بنية رباعية جزئية تدخل فى بنية رباعية كلية للعلم: الأحكام والمقاصد والأدلة والاجتهاد. الأحكام هى أنماط الفعل ونماذج السلوك. والمقاصد الأهداف والغايات. والأدلة مصادر الأحكام والمقاصد. وهى الأدلة الشرعية خاصة الدليلان النصيان، الكتاب والسنة. والاجتهاد طرق استنباط الأحكام والمقاصد من الأدلة. وهى القسمة الرباعية التى اتبعها الغزالى فى المستصفى الثمرة وهى الأحكام، والمستثمَر وهى الأدلة الشرعية، والمستثمِر وهو المجتهد، وطرق الاستثمار وهى طرق التعليل. أما المقدمات "العلمية" الأولى فإنها تحدد الإطار العام لعلم أصول الفقه واتجاهه العملى وليس النظرى واضعاً أصول العمل وليس أصول النظر. بل إنه أمكن تطوير هذه الأصول فى "قواعد" هو علم القواعد الفقهية الذى سماه القدماء "الأشباه والنظائر" الذى أبدعه ابن النجيم، والطوفى، والسيوطى[530].

وتنقسم كل من المقاصد والأحكام إلى قسمين. تنقسم المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. وتنقسم الأحكام إلى أحكام الوضع وأحكام التكليف. مقاصد الشارع هى المقاصد من وجهة نظر الله أى المقاصد الإلهية. فالشريعة مقصد قبل أن تكون حكماً[531]. ومقاصد المكلف هى المقاصد من وجهة النظر الإنسانية أى النية. مقاصد الشارع أكثر أهمية كماً وكيفاً. إذ أنها تنقسم قسمة رباعية، ابتداء وللإفهام وللتكليف وللامتثال، فى حين أن مقاصد المكلف قسمة واحدة لا تنقسم. والسؤال هو: كيف يتم التوحيد بين المقصدين؟ كيف تصبح مقاصد الشارع هى

---

(٥٣٠) قسم الشاطبى الموافقات إلى خمسة أقسام. الأول المقدمات النظرية "العلمية" الأولى. والثانى الأحكام سواء أحكام الوضع أو أحكام التكليف. والثالث المقاصد الشرعية سواء مقاصد الشارع أو مقاصد المكلف. والرابع الأدلة الشرعية الأربعة، جملة وتفصيلاً. والخامس أحكام لاجتهاد والتقليد والتعارض والتراجيح والسؤال والجواب، الموافقات جـ١/٢٣-٢٤.

(٥٣١) مقاصد الشارع (٣١٨)، مقاصد المكلف (٩٢). مقاصد الشارع خمسون مسألة، ومقاصد المكلف اثنا عشرة مسألة.

مقاصد المكلف، ومقاصد المكلف هى مقاصد الشارع؟ أما أحكام الوضع فهى الأحكام كما يتصورها الله فى العالم، وأسسها الموضوعية فيه. هى ميدان الفعل وسياقه التاريخى ومكوناته المادية الموضوعية قبل أن تبزغ فيها الارادات الفردية والحريات الإنسانية فى أحكام التكليف، وهى السبب والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. هى الميدان الموضوعى لتحقق الفعل، ثلاثة ذات لفظ مفرد: السبب والشرط والمانع، واثنان ذواتا لفظين على التقابل: العزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. وهى تعادل مقاصد الشارع أى المقاصد الموضوعية للشريعة من وجهة نظر الله قبل أن تتحول إلى مقاصد ذاتية فى مقاصد التكليف تعادل أحكام التكليف. يتغير اللفظ فى المقاصد والأحكام، الوضع والتكليف، والمعنى الواحد فى حين يبقى اللفظ، التكليف فى المقاصد والأحكام بنفس المعنى. وتأتى أحكام الوضع كيفاً وكماً قبل أحكام التكليف. فسياق الفعل وميدان تحققه أهم من الفعل ذاته(٥٣٢).

وتنقسم مقاصد الشارع إلى قسمين رباعية أولاً، ثم تنقسم الأولى منها قسمة خماسية(٥٣٣). فمقاصد الشارع أربعة: أولاً وضع الشريعة ابتداء أى أولاً، أى السبب المبدئى الذى من أجل وضعت الشريعة، العلة الغائية(٥٣٤). ثانياً وضع الشريعة للإفهام (بكسر الهمزة) ولفهم مقاصدها وليس بفرضها عنوة على الناس دون فهم من أجل شرحها وبيانها وإقناع الناس بها وليس فرضها عليهم قهراً حتى يعطى الحاكم نفسه الذى تنقصه شرعية البيعة شرعية تطبيق الشريعة، ويعنى بها الحدود وليس المقاصد. ثالثاً وضع الشريعة للتكليف أى للتحقيق ولتمثلها بالأفعال طبقاً للقدرة الإنسانية وعدم جواز تكليف ما لا يطاق، وعدم الشق على الأنفس. رابعاً وضع الشريعة للامتثال أى الطاعة وحتى تتحول إلى طبيعة ثانية فى الحياة الإنسانية تساوق الفطرة. هناك تدرج فى

---

(٥٣٢) أحكام الوضع (عدد الصفحات) (٢٥٠)، أحكام التكليف (١٠٩).

(٥٣٣) المقاصد جـ٢/٥-٦.

(٥٣٤) وهو يقابل بالألمانية Grund، وبالفرنسية Raison d'être، وبمصطلح الفلاسفة "العلة الكافية" La Raison Suffisante.

المقاصد من الأساس إلى التحقق، ومن الحفر إلى البناء، ومن التأسس إلى التكوين. وأهمها مقاصد الشريعة للامتثال أى الطاعة بالإرادة الحرة بعيداً عن الهوى والحظوظ والكرامات. ثم توضع الشريعة للتكليف أى التنفيذ. ثم توضع الشريعة للمصالح العامة ابتداء وأخيراً توضع الشريعة للإفهام[٥٣٥]. والأمر كذلك أيضاً من حيث عدد المسائل[٥٣٦].

ويتدرج القصد الأول وضع الشريعة ابتداء إلى ثلاثة مستويات: الضروريات، والحاجيات،والتحسينات. الأول هى الضروريات الخمس، النفس، والعقل، والدين، والعرض، والمال. والثانى الحاجيات، وهو مستوى أقل من الضروريات ولكن لا تستغنى عنه كالطعام والشراب واللباس والمسكن للحفاظ على الحياة. والثالث التحسينات وهو مستوى أقل من الحاجيات مثل الكماليات، الطعام الجيد، والمسكن الراقى، واللباس الفاخر طبقاً لمستوى الدخل والتركيب الطبقى للمجتمع كواقع وليس كمبدأ.

الضروريات الخمس، كلها لها لفظ واحد، باستثناء الضرورتين الأولى والرابعة لفظان مترادفان على التبادل النفس والحياة، الخاص والعام. النفس الإنسانية خاص، والحياة عام، حياة النبات والحيوان والإنسان وكل ذى ظفر. فالحياة أصل ومقصد. والنسل أى حفظ الأنساب دون اختلاطها أى العرض[٥٣٧].

٤- المصلحة أساس التشريع: الضروريات الخمس.

"ووضع الشريعة ابتداء" يتضمن ثلاث قضايا رئيسية، التمييز بين الضروريات والحاجيات والتحسينات، والفرق بين المصالح والمفاسد، وحفظ الشريعة ودوامها. والثانية هى الأطول

---

(٥٣٥) وضع الشريعة للامتثال (١٥٥)، وضع الشريعة للتكليف (٦١)، وضع الشريعة ابتداء (٥٦)، وضع الشريعة للإفهام (٤٣).

(٥٣٦) وضع الشريعة للامتثال (٢٠)، وضع الشريعة ابتداء (٣)، وضع الشريعة للتكليف (١٢)، وضع الشريعة للإفهام (٥).

(٥٣٧) لذلك تقدس البوذية الحياة وتمنع ذبح الحيوان ويعرف أنصارها بالنباتيين.والمسيح هو الحياة فى المسيحية طبقاً لآية يوحنا فى الرسالة الثالثة "أنا الطريق والحياة والحقيقة". وشيخ الدروز هو "شيخ العقل". ويؤخذ بالثأر فى مصر فى جرائم الشرف. وكلها مركزة فى العرض. وتقام الثورات الاجتماعية من أجل إعادة توزيع الدخل أى العدالة فى توزيع الثروة أى المال.

والأهم[٥٣٨]. وهى المقدمة الأولى للمقاصد كلها بعد قسمتها[٥٣٩].

والضروريات هى ما لا تستقيم الحياة بدونها، تحتاج إلى إثباتها وحمايتها من الخلل والاختلال. وهى فى العادات والعبادات. والتفرقة بين العبادة والعادة تفرقة دقيقة لأن العبادة تتحول إلى عادة، والعادة إلى عبادة. وبعض العبادات كانت عادات مثل بعض مناسك الحج والصوم لدى الأمم السابقة. أما التفرقة بين العبادات المعاملات فهى الأهم، لأن المصالح الناتجة عن العبادات معروفة. إنما المصالح الناتجة عن المعاملات فمتغيرة لأن المعاملات الاقتصادية متغيرة من عصر إلى عصر.

والعلاقة بين الضروريات والحاجيات والتحسينات علاقة تراتبية. الضروريات هى الأساس، وهى الحقوق الطبيعية للإنسان والتى اتفقت عليها جميع الملل والأقوام مثل الضروريات الخمس. كل منها تتمة وتكملة للأخرى. أما الحاجيات فمن باب الوسع والضيق على المستوين الفردى والاجتماعى، وليس فقط على المستوى الفردى. الضروريات حقوق عامة لكل الأفراد أما الحاجيات فهى ميزات خاصة تفرضها الأذواق الفردية فى حالة توفر الإمكانيات أو الطبقات الاجتماعية فى حالة نقصها. وهى عامة فى العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. والتحسينات هى الأخذ بما يليق بمحاسن العادات طبقاً للذوق الرفيع مثل مكارم الأخلاق أيضاً فى العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. ودلالة ذلك حرية الاختيار، والفروق الفردية، والسبق إلى الخيرات، والإمكانيات المادية، والتفاوت فى الرزق الناتج عن الجهد.

وشرط التراتبية ألا تعود مرتبة على أخرى بالإبطال. الضروريات أصل، والحاجيات فرع، والتحسينات فرع الفرع. فإشباع الحاجيات أو التحسينات دون الضروريات سفه وادعاء وتظاهر وتفاخر. وتقوم الثورات والهبات الشعبية من أجل نقص الضروريات وليس من أجل عدم توافر الحاجيات والتحسينات. وقد تقوم من أجل توافر الحاجيات والتحسينات عند البعض فى مظاهر الوفرة والغنى

---

(٥٣٨) الموافقات جـ٢/٨-٦٤.
(٥٣٩) السابق جـ٢/٦-٧.

ونقص الضروريات عند البعض الآخر. إبطال الأصل يؤدى إلى إبطال الفرع، ولكن إبطال الفرع لا يؤدى إلى إبطال الأصل. فالجهاد مع ولاة الجور واجب كما قال مالك. الجهاد أصل والجور فرع، جهاد أعداء الأمة فى الخارج أصل، وجهاد الجور فى الداخل فرع. وبلغة العصر، التناقض الرئيسى له الأولوية على التناقض الثانوى. وهو أيضاً موقف الغزالى فى "المستظهرى" فى الإمام الذى لم يستجمع شروط الإمامة، ومثل الصلاة فى الدار المغصوبة، فى وجوب تحرير الأرض من يد الأعداء قبل وجوب الصلاة[٥٤٠].

ولا تعنى التراتبية فى المصالح التراتبية فى الدنيا فى صيغة طبقات أو طوائف أو ملل أو نحل أو بيوت أو عشائر أو أعراق. فالضروريات الخمس حقوق إنسانية عامة تخترق الحدود الإقليمية والخصوصيات البشرية. ومراحل الوحى ليست تراتبية أو أفضلية بل مراحل فى تقدم التاريخ ورقى الوعى الانسانى.

وقد لا توجد مصلحة خالصة أو مفسدة خالصة بل قد تختلط المصلحة بالمفسدة والمفسدة بالمصلحة. وفى هذه الحالة تصبح المصلحة الغالبة هى الراجحة والمفسدة الغالبة هى المرجوحة. فالكم جزء من الكيف. والمصلحة والمفسدة مبدأ كيفى، والراجح والمرجوح مبدأ كمى. فالجهاد كدح، والعلم جهد، وحفت الجنة بالمكاره. والعادة أى التجربة هى مقياس التقدير الكمى لغلبة المصلحة أو المفسدة. والخطاب الشرعى لا يأمر إلا بما فيه مصالح العباد على الأمد الطويل. وهو ما أشار إليه الفلاسفة بأن الخير هو المقصود وإن شاب الفعل بعض الشر على مستوى التكوين وليس على مستوى التشريع. وهو ما أثاره أيضاً المتكلمون خاصة المعتزلة. وأما إذا خرجت المصلحة والمفسدة على حكم العادة فإنها تخضع لمبدأ "الضرورات تبيح المحذورات" من أجل المحافظة على تراتبية الضرورات الخمس[٥٤١].

ولا تتبع المصالح والمفاسد أهواء النفوس بل هى مصالح ومفاسد عامة للجميع. المصلحة عامة والهوى خاص. لذلك

(٥٤٠) السابق جـ١/١٥-٢١/١٦.
(٥٤١) السابق جـ١/ ٢٥-٣٢.

تسمى المصالح العامة، وهى الحق فى الحياة الإنسانية وأفعال الناس وعليها تقوم السموات والأرض. ومع ذلك المصلحة والمفسدة إضافيان، فى حال دون حال، ووقت دون وقت، وشخص دون شخص، نسبة إلى الموقف. قد تختلف الأغراض فى الأمر الواحد. ومن ثم فإن الإذن بالمصلحة والمنع للمفسدة ليسا على الإطلاق كما قال الرازى طبقاً لنسبية الأشاعرة على عكس قاعدة التحسين والتقبيح الاعتزالية كما لاحظ القرافى. المصالح مطلقة عامة لا تخص باباً دون باب ولا محلاً دون محل، مصلحة مطردة فى كليات الشريعة. وهذا هو معنى العصمة الشرعية وحفظها أى بقائها كحقيقة إنسانية ثابتة(٥٤٢).

والدليل على المصلحة والمفسدة دليل قطعى طالما أن المصلحة مبدأ قطعى. والظنى لا يكون دليلاً على أصل قطعى. والدليل العقلى يقينى مثل الدليل الشرعى فى حين أن الدليل النقلى لا يكون يقينياً بمفرده، ولا يصبح قطعياً إلا بتضافره مع الدليل العقلى(٥٤٣). والمصلحة حكم عقلى وشرعى معاً. والإجماع دليل قطعى أيضاً. واستقراء الشريعة دليل قاطع. وهو أساس يقين التواتر. والأصل القطعى لا ترفعه آحاد الجزيئات. الأصل القطعى عام، والجزيئات خاصة. وفى الحياة العام والخاص، المشترك والفردى. ليس الأصل فى المصالح الإذن بها وفى المفاسد المنع لها بل لها أدلتها اليقينية فى ذاتها والمستقاة من جزيئات الشريعة أو القائمة على الحسن والقبح العقليين.

والضرورات الخمس عند القدماء، الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، فى حاجة إلى إعادة ترتيب. الترتيب القديم يبدأ بالدين فى حين أن الدين لا يدرك إلا بالعقل. والعقل لا يكون إلا عند الأحياء. ومن ثم يبدأ الترتيب الطبيعى بالحياة التى يشارك فيها المؤمن والكافر. الحياة هبة من الشارع، وصفة له، شرط العلم والقدرة(٥٤٤). والنسل مع الحياة وليس إحدى الضروريات

---

(٥٤٢) السابق جـ٢/ ٣٨-٤٨/ ٥٤-٦٤.
(٥٤٣) السابق جـ٢/ ٣٧-٤٠/ ٤٩-٥٤.
(٥٤٤) السابق جـ٢/ ١٠-١٢.

الخمس لأنه استمرار لها.

ثانياً العقل، فالعقل شرط التكليف. وهو أول ما يبزغ فى الحياة. فالحياة هى الحياة العاقلة كما عبر ذلك الحكماء القدماء الكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن باجه وابن رشد.

ثالثاً، الدين لأنه لا يدرك إلا بالعقل، فالعقل أساس النقل عند المعتزلة، ومن قدح العقل فقد قدح فى النقل عند ابن تيمية زعيم السلفيين فى "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول". وهو مجموعة من الحقائق المعطاة سلفاً والتى يصدقها العقل والتجربة.

رابعاً، العرض الذى لا يعنى فقط اختلاط الأنساب والمحافظة على صحة النسب بل يعنى أيضاً الكرامة الوطنية، والاستقلال الوطنى، والكرامة الإنسانية، واحترام حقوق الإنسان.

خامساً، المال الذى لا يعنى فقط المال الخاص بل المال العام، والثروة الوطنية ضد التبديد والنهب والاستغلال والتهريب إلى الخارج(٥٤٥).

والمصالح والمفاسد فى الأمور الدنيوية وليست فى الأمور الأخروية إذ لا تعرف الآخرة إلا بالخبر أو قياساً للغائب على الشاهد، ولكن لا تعرف بالتجربة(٥٤٦). والمصلحة والمفسدة أمور تجريبية خالصة. أمور المعاد أدخل فى علم أصول الدين وخارج عن علم أصول الفقه. الغيبيات خارج عن حدود علم أصول الفقه الذى لا يتناول إلا المشاهدات التى تخضع للعقل والسبر والتقسيم. وقياساً للغائب على الشاهد فى الآخرة مصلحة محضة هو خير محض، ومفسدة محض هو شر محض. وهو ما ينفى تفاوت الدرجات فى الدارين(٥٤٧).

٥- فهم الشريعة: اللغة العربية.

(٥٤٥) من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيد ص ٤٥١-٤٥٥.
(٥٤٦) الموافقات جـ٢/ ٣٢-٤٨.
(٥٤٧) من العقيدة إلى الثورة جـ٤ النبوة – المعاد .

والمقـصد الثـانى "وضـع الـشريعة للإفهـام" وذلـك عـن طريـق اللغة، اللغة العربية. فالوحى كلام، والكـلام لغـة، واللغـة أداة تعبيـر وإيـصال شــفاهاً أو تــدويناً. فالــشريعة الإســلامية عربيــة، لــسانها عربى، والقرآن عربى خال مـن العجميـة إلا مـن الكلمـات التـى تـم تعريبهـا مــن قبــل نــزول الــوحى فارســية أو روســية أو حبــشية أو قبطيــة. فقــد كــان العــرب فــى اتــصال عبــر التجــارة مــع الــشعوب المجاورة وهو ما لاحظه الشافعى من قبـل فـى "الرسـالة"، ارتبـاط علم الأصول بالبيان أى باللغة العربية مثل ارتبـاط المنطـق اليونـانى باللغــة اليونانيــة ممــا ســمح للأصــوليين والحكمــاء والمناطقــة بنقــد المنطـــق اليونـــانى و"تـــرجيح أســـاليب القـــرآن علـــى منطـــق اليونان"[٥٤٨].

وألفاظ اللغة لها معنيان. أصلى وفرعـى، مطلـق ومقيـد. الأول تشـترك فيه جميع الألسنة. ويمكـن معرفتـه بـالنحو. والثـانى خـاص بكـل لـسان لا تعرفـه إلا البلاغــة فيمــا يتعلــق بــالتركيز والإطنــاب، والمجاز والتشـابه والتأويـل والتقـديم والتـأخير والـذى كثيـراً مـا يبـرز فى القـصص. الأول يمكـن ترجمتـه ونقلـه مـن لـسان إلـى لـسان، والثانى لا يمكن ترجمته لأنه خاص بكل لغـة. وقـد أشــار إلـى ذلـك المناطقة القدماء. لذلك نفى ابن قتيبة إمكان ترجمة القرآن. القـرآن المترجم لفهم المعانى وليس للتعبد[٥٤٩]. وكل ترجمة تحرص علـى المعنى يضيع اللفظ وموسيقاه وتصويره. وكـل ترجمـة تحـافظ علـى اللفظ يضيع المعنـى وتقـع فـى الحرفيـة. وهـذا هـو سـبب الإعجـاز بمعنى عدم القدرة على تقليده والإتيان بمثله.

ومـن ثـم يكـون النظـر فـى الأحكـام هـل هـى علـى المعنـى الأصلى وليس المعنى الفرعى، ويكون المعنـى الفرعـى دالاً علـى الأحكام وليس أصلاً لها. وفى هذه الحالة يكون الـسؤال: ومـا لـزوم

---

(٥٤٨) السابق جـ٢/ ٦٤-٦٨.
السيوطى: ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان.
ابن تيمية: الرد على المنطقيين، شرف الدين الكتبى، بمباى، الهند ١٩٤٩.
ابن تيمية: نقض المنطق. ط١، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٩٥١.
من النقل إلى الإبداع مجـ٣ الإبداع جـ٢ الحكمة النظرية، الفصل الأول، المنطق.
(٥٤٩) لـذلك سـمى أربرى ترجمـة للقـرآن "القـرآن مفـسراً" The Koran interpreted ، السابق جـ٢/ ٦٨-٧٣.

المعنى الفرعى؟ ألم يستعمل أيضاً فى استنتاجه لأحكام وهو جزء من اللسان العربى وكما فعل ذلك الفقهاء من قبل، الشافعى وغيره، والأمثلة على ذلك كثيرة؟ ويكون الجواب أن المعنى الفرعى خادم للأصل ومؤكد له وليس واضعاً لحكم. ولو كان أصلاً للحكم لكان أصلاً فى المعنى. فهو معنى مساند وليس مستقلاً تستنبط منه أحكام مستقلة. لا يمكن إهماله وفى نفس الوقت لا يمكن اعتباره أصلاً.

وقد تدل المعانى الفرعية على آداب شرعية وتخلقات حسنة وإحساس مرهف بالمعنى من أجل الإقناع والإيحاء بالحكم المستند إلى المعنى الأصلى مثل النداء المزدوج لله وللإنسان للدلالة على القرب وللألفة مع الأشياء بتشخيصها وتوجيه النداء إليها، وضرورة التنزيه وعدم نسبة الشر إلى الله، والأدب فى المناظرة، وإجراء الأمور على العادات فى التسببات[٥٥٠].

لذلك جاءت الشريعة أمية لقوم أميين بواسطة رسول أمى. ولا تعنى الأمية فقط عدم معرفة القراءة والكتابة وهو المعنى الحالى نسبة إلى لغة الأم ولكن أيضاً الطبيعى قبل حالة التعلم. علوم الأميين فطرية وعلوم الأمم المتحضرة بالاكتساب والتعلم. تعنى الأمية الاعتماد على البداهة ولغة الإشارة الحسية المرئية والوسائل "السمعية والبصرية" بلغة هذا العصر مثل لغة الأصابع، ولغة اليد، ولغة العينين، ولغة الوجه والرأس، باختصار "لغة البدن"[٥٥١].

كانت للعرب علومهم الطبيعية التلقائية الفطرية. أبدعوها من وحى الحاجة والبيئة مثل علم النجوم للاهتداء بها فى البر والبحر. ثم استعمل بعد ذلك فى الشريعة لمعرفة مواقيت الشعائر. وعلم الأنواء وأوقات نزول الأمطار وانتشار السحب وهبوب الرياح، علوم أهل صحراء، نقته الشريعة وأبقت ما هو علمى واستبعدت ما هو خرافى، وهو ما سماه الحكماء "علم أحكام النجوم"[٥٥٢]. وعلم

---

(٥٥٠) السابق جـ٢/ ٩٥-١٠٧.
(٥٥١) السابق جـ٢/ ٦٩-٧٩.
(٥٥٢) علم الفلك Astronomy ، علم أحكام النجوم Astrology مثل علم الكيمياء Chemistry ، علم السيمياء Alchemy.

الطب كان مأخوذاً من تجارب الأميين قبل نقل علوم الأوائل. وعلوم البلاغة والفصاحة وأساليب الكلام من بيان وبديع كانت وراء الإحساس بإعجاز القرآن. وعلوم مكارم الأخلاق كانت تعبير عن الفطرة مثل الصدق والعدل والشجاعة ونصرة الضعيف وموالاة المظلوم. أقر الوحى البعض وعدل البعض الآخر، وأكمل نوعاً ثالثاً، ورفض علوم الفأل والطيرة والزجر والطالع.

والسؤال هو هل ذكر القرآن والحديث والحث عليها يدل على معرفة العرب بها أم توجيه العرب نحوهما بالنظر فى الطبيعة والتعرف على قوانينها ثم الاهتداء بها فى أمور الدنيا والاستدلال بها على التوحيد؟[553]. هل القرآن مصدر علم لحياة العرب فى الجاهلية أم أنه واقع على إنشاء علوم الطبيعة من أجل الانتقال إلى ما بعد الطبيعة كما لاحظ المتكلمون والحكماء والصوفية بجعل الطبيعة مقدمة لما بعد الطبيعة وكما أورد الغزالى

وفى كل شىء له آية ∴ تدل على أنه الواحد

لذلك تفهم الشريعة بطريقة الأميين الذين نزل الوحى بلسانهم فى الألفاظ والمعانى والتراكيب وأولوية المعنى على اللفظ. فالمعنى هو الغاية واللفظ وسيلة. ومن هنا أتت شرعية التأويل والمجاز. بل أنه يمكن تبديل بعض الألفاظ بألفاظ أخرى أكثر قدرة على التعبير عن المعانى وإيصالها. والأمثلة على ذلك من الشعر العربى[554]. كما يمكن إهمال بعض الألفاظ كلية. والتعبير العربى بعيد عن التكلف والاصطناع. وهو ما عابه الأصمعى على الخطيئة، وما يُعاب على الخطاب الفلسفى الغربى المعاصر. وتفهم العبارة كما يفهمه عامة العرب وليس خاصتهم فى الأمور "الجمهورية" بالرغم من نزول القرآن على سبعة أحرف أى على مستويات متعددة من العمق والفهم طبقاً لمستوى الثقافة

---

(553) من العقيدة إلى الثورة جـ1 المقدمات النظرية، الفصل الرابع نظرية الوجود ص 489-626. وأيضاً "من النقل إلى الإبداع" مجـ3 الإبداع جـ2 الحكمة النظرية، الفصل الثالث: الطبيعيات والإلهيات.

(554) يذكر الشاطبى أمثلة من شعر ذى الرمة وابن الأعرابى ورجل من هذيل، السابق جـ2/83-84/88.

والعمق[٥٥٥]. وقد لا يفيد اللفظ معنى محدداً ولكن يفيد بموسيقاه وجرسه وإيحاءاته مثل "الأب" فى "فاكهة وأبا" ومثل "المراسلات" و"العاصفات" دون التوغل فى المقصود منه والبحث عن المطابقة مع الشىء. قد يكون المقصود منها إثارة النفس والخيال فى "نظرية الكشف" وليس الإحالة إلى شىء فى "نظرية المطابقة". المقصود هو تعقل التكاليف الاعتقادية والعملية من أجل تحقيقها. فليس النظر غاية فى ذاته ولا الخطاب غاية فى ذاته كما هو الحال فى اللسانيات المعاصرة. تكون التصورات أى الاعتقادات سهلة الفهم والتكاليف واضحة وميسورة. ولغياب ذلك نشأت الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية المتكلفة مثل فقه الفرق. وفى العمليات يكون الفهم طبقاً للأميين والبدو أى الفهم الطبيعى التلقائى دون تكلف واصطناع الباطنية. وهذا لا ينافى تدقيق النظر فى الأحكام فى مواطن الشبهات. وهى أمور إضافية لا تعبد فيها من باب الجليل أو الدقيق من الكلام. فالناس فى فهم الشريعة على مراتب ومستويات مختلفة من العمق والقدرة على التأويل طبقاً لتعدد الثقافات والتخصصات والاختصاصات والهبات والقدرات الطبيعية. والتطبيق التدريجى للتكاليف ينعكس على الفهم فتظهر الصياغات اللينة التدريجية التى لا تغفل المراحل وحتى يتعود الناس على التكليف الجديد، والشديدة الصارمة التى تريد تغيير الواقع دفعة واحدة، مما يؤدى إلى قتل الأنبياء وعصيان أقوامهم[٥٥٦].

لا يعنى ذلك كما ادعى بعض القدماء والمحدثين أن القرآن حوى كل العلوم مسيئين تأويل آيات مثل ﴿**وما فرطنا فى الكتاب من شىء**﴾، ﴿**ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء**﴾ وضع القدماء فيه علوم عصورهم الطبيعيات والتعاليم والمنطق والحروف كما وضع فيه المحدثون علوم الطب والكيمياء والذرة وطبقات الأرض والهندسة الوراثية، والعلوم الإنسانية مثل علوم النفس والاقتصاد والسياسة والاجتماع بدعوى أن القرآن سابق

---

(٥٥٥) انظر دراستنا: مستويات النص القرآنى، أدب ونقد، العدد، مايو القاهرة ١٩٩٣ ص٢١-٢٢.

(٥٥٦) الموافقات جـ٢/٨٩-٩٥.

على علوم العصر. ومن ثم فالمسلمون أفضل من الغربيين، خير أمة أخرجت للناس. وأفاضوا فى أسرار القرآن مثل فواتح السور. وتركوا التفسيرات الاجتماعية والسياسية التى تأخذ حقوق الفقراء من أموال الأغنياء، وحقوق الضعفاء من سلطة الأقوياء(٥٥٧).

ولا تبعد "إسلامية المعرفة" عن ذلك كثيراً. إذ أنها تأخذ المعارف الغربية الحالية التى توصل إليها الغربيون بجهودهم ثم "غربلتها" بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ما اتفق منها معها يكون إسلامياً، وما اختلف معها يكون غير إسلامى فى حاجة إلى تصحيح تقوم به العلوم الاجتماعية الإسلامية. وهو موقف ينتهى أولاً إلى التسليم بأن آخر ما وصل إليه العلم هو ما توصل إليه الغربيون(٥٥٨). يعبر عن إحساس بالنقص أمامهم، وتأبيد هذا الإحساس فى الأمة منتظرين ماذا يأتى به الغربيون. فالعلم من الغرب. والغرب ليس مصدراً للعلم بل موضوعاً للعلم. ثانياً اقتصار دور الأمة على النقل دون الإبداع وعلى إصدار الأحكام بالصواب والخطأ على العلوم الغربية ليس بناء على مراجعات علمية بمناهج علمية كما يفعل العلماء مع العلماء. ويكون مقياس ذلك هو الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بكل ما فى ذلك من انتقاء وابتسار واجتزاء وتأويل وتشابه ومجاز وإطلاق. وهو نوع من الكسل العقلى والتبعية العلمية لم يكن طريق القدماء الذين أبدعوا فى العلوم الرياضية والطبيعية ولم يكتفوا بنقل اليونان(٥٥٩). ثالثاً، وماذا لو تغير العلم الغربى إلى النقيض كما هو معروف فى تاريخ العلم؟ هل يتغير فهم القرآن معه؟ فى هذه الحالة تؤدى "أسلمة العلوم" إلى ربط الثابت وهو الوحى، بالمتغير وهو العلم. ويصبح العلم هو الرائد والوحى هو التابع. رابعاً، ولماذا يكون العلم غربياً وهناك علوم الصين والهند واليابان؟ هل "أسلمة العلوم" مازالت مرتبطة بعلاقتنا بالغرب أبان العصر الاستعمارى، وإكمالاً لحركة التحرر الوطنى عن طريق الثقافة والعلم بطريقة "وداونى بالتى كانت هى الداء"؟

---

(٥٥٧) السابق جـ٢/٧٩-٨٥.
(٥٥٨) "مقدمة فى علم الاستغراب"، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٣٦-٥٦.
(٥٥٩) "من النقل إلى الإبداع" مجـ٢ التحول، الفصل الثالث: الإبداع الخالص.

٦- القدرة ورفع الحرج: عدم جواز تكليف ما لا يطاق.

والمقصد الثالث "وضع الشريعة للتكليف". ولا يكون التكليف إلا طبقاً للقدرة وعدم جواز تكليف ما لا يطاق، ورفع المشقة. فإشباع الحاجات الضرورية للإنسان لا يمكن إغفالها لأنها جزء من طبيعة الإنسان خارج دائرة الكسب، الأفعال الخارجية والداخلية. وهو نوعان مثل أفعال الشعور الداخلية كالعلم والحب والصفات الفطرية، كالشجاعة والحلم، وهى خارج أفعال التكليف[٥٦٠]. ولا يوجد تكليف بالأوصاف الجبلّية التى لا اختيار للإنسان فيها. فالتكليف قائم على حرية الاختيار. وكذلك لا يجوز التكليف بالشاق، لا فرق بين أشاعرة ومعتزلة. وترفع المشقة عن أعيان الأفعال وعن كلياتها معاً. وهو حكم العادة والإجماع. ولا يعنى ذلك إسقاط مشقة مقاومة إتباع الهوى. بل إن المشقة فى هذه الحالة جزء من الفعل. المباح لا مشقة فيه. إنما الواجب والمحظور فيقترنان بالمشقة للفعل أو عدم الفعل. لذلك شرعت الرخص لرفع المشقة والحرج. ولقد قام النسخ على أساس رفع المشقة، والتحول من الأثقل إلى الأخف أو من الأخف للأثقل. وفى كلتا الحالتين يُقد الحكم على قد القدرة. أو ينتج عن المشقة فساد يعارض أصل المصلحة[٥٦١].

والمشقة على درجات. ما لا يطاق وهى مانعة من التكليف، والخارجة عن المعتاد وهى مانعة من التكليف أيضاً، والزائدة على المعتاد وهى غير مانعة من التكليف بل هى اختبار وابتلاء. والقصد هو المحك وليس قدر المشقة. وأخيراً مشقة مخالفة الهوى وهى مقصودة بالتكليف. ولا تقصد المشقة لذاتها حتى يراد الثواب لأن الأعمال بالنيات، وإلا تحول التكليف إلى تجارة، والفعل الشرعى إلى مكسب وخسارة.

وسبب رفع الحرج الخوف من الملل والانقطاع والتحول من النقيض إلى النقيض، والمزايدة والتكلف والادعاء والتنطع فى الدين والرغبة فى الثناء من الناس أو زيادة الكسب فى الآخرة، وتعطيل

---

(٥٦٠) السابق جـ٢/١٠٧-١١٩.
(٥٦١) السابق جـ٢/١١٩-١٣٠/١٣٦-١٤١.

شئون الدنيا، وعدم القدرة على الإتيان بالأفعال الشرعية الأخرى. وقد تكون المشقة فى الامتناع عن المحرم أكثر منها فى الإتيان بالواجب. فمجاهدة النفس نوع من المشقة. ولا ينطبق مثل "الصلاة فى الدار المغصوبة" على رفع المشقة والخوف من القبض على الإمام من الأعداء بل على أولوية تحرير الأرض على الصلاة فيها، وأولوية الولاية العامة على الولاية الخاصة[٥٦٢].

وتعنى القدرة ورفع المشقة والحرج بلغة العصر أولوية الواقع على الفكر، والحفاظ على الحياة كأحد الضروريات الخمس، وعدم التنطع فى الدين.

وهناك حالات خاصة مثل الأصفياء والأتقياء والأولياء، حالات البطولة والتضحية حيث تكون المشقة لديهم وسيلة للخير الحميم وتأتى عن طبيعة دون تكلف واصطناع كسهر الليالى من العلماء. تعتمد على أخبار آحاد، وتؤول تأويلاً خاصاً. ومعارضة بأحاديث أخرى متواترة. ويٌغلب التواتر على الآحاد فى حالة التعارض. هؤلاء هم أرباب الحظوظ وأصحاب المواهب، والاستثناء من القاعدة. وهو نفس موقف ابن تيمية فى اعتبار التصوف للخاصة وليس للعامة. وكما لا يطلب وقوع المشقة العادية لا يطلب رفعها لأنها جزء من التكليف والجهد بذل الوسع وممارسة الحرية. والحرج العام أقصى من الحرج الخاص. فحرج الجماعة أقصى من حرج الفرد. قد يسقط الحرج العام ولا يسقط الحرج الخاص إذا كان من المعتاد[٥٦٣].

والمشقة تكون على التوسط والاعتدال[٥٦٤]. لذلك كان الشافعى فقيه الوسطية هو الأكثر ذكراً من الفقهاء فى المقاصد. وكلا طرفى الأمور ذميم. وكل ما هو متوسط معتدل داخل فى مقدور العبد. وكثيراً ما يكون هدف التشريع رد الطرف إلى الاعتدال، لا فرق بين سلوك البدن وأحكام التكليف. الغاية من التشدد هو الاعتدال لأنه تشدد طرف مع طرف متشدد. والاعتدال هو السبب فى السماح بالرفض حتى تزول المشقة الزائدة.

---

(٥٦٢) السابق جـ٢/١٤١-١٤٦.
(٥٦٣) السابق جـ٢/١٣٠-١٣٣/١٤٦-١٤٨.
(٥٦٤) السابق جـ٢/١٦٣-١٦٨.

ويعرف الاعتدال من الشرع والعادة والفعل نظراً لتطابق الوحى والعقل والطبيعة.

والمشقة أمر دنيوى وليست أمراً أخروياً[٥٦٥]. فالمصالح أمور دنيوية وليست أخروية، هى مصالح العباد لأنه الله لا يجوز عليه المصالح. وقد تكون المشقة على غير المكلف وهو ما ينتج عن الولاية العامة. وفى هذه الحالة يجب الترجيح.

ومن ثم فإن تشدد الجماعات الإسلامية المعاصرة قد يخرج عن إطار القصد الثالث وضع الشريعة للتكليف عندما تتشدد فى حرفية التكليف دون روح الأحكام، وعندما تركز على العبادات دون المعاملات، وعندما تجعل هم الشريعة البدن والعرى والعلاقات الجنسية وليس الفقر والقهر والعلاقات الاجتماعية. ومن مظاهر تشددها تكفير المجتمع والانعزال عنه وتكوين جماعات مغلقة طاهرة هى جماعة المؤمنين وسط مجتمع الكفر. ولا علاقة بين الاثنين إلا بأن يقضى أحدهما على الآخر، والنصر للأقلية المؤمنة على الأغلبية الكافرة. إن التشدد ظاهرة اجتماعية طبيعية فى مجتمع يغلب عليه التسيب والتميع والانحلال والضياع. قد يكون التشدد هنا جرس التحذير والانتباه. فالطرف يؤدى إلى الطرف الآخر. وقد يعبر عن رغبة لانتصار سريع ومحدود على مستوى "جهاد النفس" إن تعثر الانتصار على الجهاد الأكبر، جهاد العدو، وتمرتسنا بآية ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾.

٧- مقاومة الأهواء والحظوظ والكرامات وإثبات العادات.

والقصد الرابع هو "وضع الشريعة للامتثال" وتعنى التمثل والطاعة وتحويل الشريعة إلى بناء شعورى للإنسان وهو قصد الشارع من دخول المكلف تحت أحكام الشريعة وإخراجه من دواعى الأهواء حتى تتأكد حرية الأفعال وضرورة التكليف. فالكون يقوم على الحق وليس الهوى ومصالح العباد موضوعية ولا تخضع للأهواء. ولا عبث فى الكون بل كل شىء فيه لحكمة. ومن ثم فإن

---

(٥٦٥) السابق جـ٢/١٥٣-١٥٤.

كل الأعمال التى تقام على الأهواء هـى أعمـال عبثيـة، عبـادات أو عادات. لذلك كتـب الفقهـاء فـى "ذم الهـوى" مثـل الهـروى. الهـوى ظن والحق يقين. الهـوى مفـسدة واليقـين مـصلحة. وإتبـاع الهـوى فى المحمود طريق إلى المذموم. وإن متبع الهوى كـالمرائى يتخـذ الأحكـام آلـة لاقتنـاص أغراضـه كمـن يبـدل النـساء بـدعوى تعـدد الزوجات والطلاق، ويـنغمس فـى الحيـاة الـدنيا بـدعوى عـدم جـواز تحريم ما أحل الله من طيبات، ومـن يكـسب الملايـين بـدعوى دفـع الزكاة، ويبنى عقـاراً ويجعـل أسـفله مـسجداً لإلغـاء ضـرائب العقـار والعوائد[٥٦٦].

والمقاصـد الـشرعية ضـربان: أصـلية وفرعيـة (تابعـة). الأصـلية لاحظ فيها للمكلـف لأنهـا الـضروريات المعتبـرة فـى كـل ملـة. هـى مصالح عامة أو منافع عمومية وليسـت حظوظـاً شخـصية. والـضرورة إما عينية على كل مكلف أو كفائية إذا قام بها مكلـف سـقطت عـن الآخـر. وكلاهمـا معـرى عـن الحـظ. فـلا أجـر علـى الولايـة والعلـم والقضاء والحكـم والإحـسان والإقـراض. لـذلك حـرم الربـا. والمقاصـد الفرعية هـى التـى قـد تتحقـق فيهـا حظـوظ المكلـف مثـل إشـباع الحاجات والتمتـع بمبـاهج الـدنيا. وهـى خادمـة للمقاصـد الأصـلية. وهنا تتحول العادة إلى عبادة. والحظ قد يكـون مقـصوداً عـاجلاً مثـل المعاملات أو غير مقصود آجلاً مثل الولاية العامة وما تجلبه مـن عـز السلطان ونخوة الرياسة. وقد تكون الحظوظ مباشرة للنفس أو غيـر مباشرة للغيـر مثـل الزوجـة والأولاد والرعيـة. وفـى الحظـوظ عمـوم وخصوص، حـظ المكلـف بالقـصد الأول، وحـظ الآخـر بالقـصد الثـانى، وقسـم متوسـط بين الاثنين[٥٦٧].

وقد يتخلى المكلـف عـن حظـه ويكـون فعلـه لله وللنـاس[٥٦٨]. ويكون العمل صحيحاً إذا ما روعيت فيه المقاصد الأصلية، وهو أقـرب إلى الإخلاص فى العمل. أما الترهب فإنه تنازل عن حظ صغير لنيـل حظ أعظم مثل الزهد فى الدنيا. العمل على المقاصد الأصـلية فيـه

---

(٥٦٦) السابق جـ٢/١٦٨-١٧٦.
(٥٦٧) السابق جـ٢/١٧٦-١٨٦.
(٥٦٨) السبق جـ٢/١٨٦-١٩٥.

صلاح عام وعصيانها فيه فساد عام[٥٦٩]. والعمل طبقاً للمقاصد التابعة قد يحقق المصالح الأصلية. وإن يحققها كان حظاً للنفس[٥٧٠]. والحظوظ أقسام. الأول ما يرجع إلى صلاح الهيئة وحسن الظن عند الناس، والثانى حظ النفس من الدنيا دون مراءاة أو بمراءاة الناس[٥٧١]. والمقصود هو الحظ الدنيوى وليس الحظ الأخروى. الأول معروف بالعادة والتجربة، والثانى بالقياس.

والمطلوب الشرعى عادة أم عبادة. العادة سلوك أفقى فى المعاملات، والثانية سلوك رأسى فى العبادات. النيابة فى العادة صحيحة أما النيابة فى العبادة فإنها تعارض مبدأ الاستحقاق الذى يقوم على أساس كسب الأفعال وتصور فردى لعلاقة العمل بالجزاء. فإذا كانت فيه نيابة فإنه يكون تحقيقاً للفعل التواصلى بين الأفراد، بين الأحياء والأموات فى نطاق القرابة والصداقة والأخوة والأمة، واعتماداً على مبدأ الرحمة بعد مبدأ العدل. فالشارع عادل يطبق قانون الاستحقاق، ورحيم يطبق الشفاعة والنيابة والمغفرة. النيابة رؤية إنسانية ومشاركة وجدانية، وعطاء فردى يشبه أخذ حقوق الفقراء فى أموال الأغنياء. علاقة الإنسان بالله علاقة فردية وعلاقته بالإنسان علاقة تبادلية. العلاقة بالله علاقة حرية ومسئولية، وعلاقة الإنسان بالإنسان علاقة تبادل منافع ومصالح. الفعل التواصلى كالصدقة الجارية، وقبول الدية فى حالة الخطأ العمد، وتحمل المسئولية حتى بعد الموت من أفعال الميت أو الحى، وفرض الكفاية. والجزاء الجامعى لا يقلل من شأن الأفعال الفردية. ومع ذلك يظل مبدأ الاستحقاق أقوى، وقانون العدل له الأولوية على فضل الرحمة. والمستحق بالعمل خير من المستحق بالشفاعة والواسطة[٥٧٢].

---

(٥٦٩) السابق جـ٢/١٩٦-٢٠٧.
(٥٧٠) السابق جـ٢/٢٠٧-٢١٧.
(٥٧١) السابق جـ٢/٢١٧-١٢٧.
(٥٧٢) السابق جـ٢/٢٢٧-٢٤٢.

ومن مقصود الشارع ودوام التكليف. فالأمر للتكرار دون حاجة إلى تجديده. وقد غالى الصوفية فى ذلك بإلزام أنفسهم بالأوراد فى كل وقت. والتكليف عام للناس جميعاً طبقاً للحد الأدنى من القدرات العامة، لا يخص فرداً متميزاً أكثر أو أقل. والخطاب مصاغ على أواسط الناس فى القدرات النظرية والعملية. فالعباد حوامل النص ومراياه. ويقاس على الخطاب العام ولا يقاس على الخطاب الخاص، بالرغم من حديث الصوفية عن المناقب، مناقب الصحابة والأولياء. وتستنبط الأفعال الخاصة من القواعد العامة. ومعروف فى علم الأصول خصوص السبب وعموم الحكم. ويفتح هذا الأصل باب الكرامات والمعجزات، ولا يمكن غلقه فيضيع التكليف العام. وإن لم تعارض الكرامة الحكم الشرعى فالعمل به أولى. قد تعنى الكرامة إحساس غامض، وتوجس، وقدرة على رؤية المستقبل وهو موضوع دراسة فى العلوم الاجتماعية فى علم المستقبليات أو فى علم النفس مثل التراسل الروحى، والرؤية عن بعد، وصدق الأحلام. وإذا كانت الكرامة لا تعارض الأحكام الشرعية وفيها مصالح العباد وتنبيه وتحذير للاستعداد، فالأولى إتباع الأصول الشرعية وليس فروعها[٥٧٣].

وتفهم الخوارق كلها طبقاً لمجرى العادات ونصوص الشريعة ونهاية عصر المعجزات التى قام بها الأنبياء السابقون قبل خاتم الأنبياء كوسيلة للإقناع ولم تعد كذلك بعد اكتمال النبوة، بعد استقلال الوعى الإنسانى عقلاً وإرادة، فى النظر والعمل[٥٧٤].

وخصوصية الرسول كحكم فيما وقع بين الناس من اختلاف، وصلاة الله وملائكته على النبى، وعطاء الله ورضاه عنه، وغفرانه لذنوبه ما تقدم منها وما تأخر، وتكريمه بالوحى ونزول القرآن عليه،

---

(٥٧٣) السابق جـ٢/٢٤٢-٢٧٥.

(٥٧٤) وذلك مثل ﴿**وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون**﴾. وأيضاً ﴿**قال وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتى بالله والملائكة قبيلاً أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل سبحان ربى هل كنت إلا بشراً رسولاً**﴾.

وشفاعته التى خص بها، وشرح الله صدره، واختصاصه بالمحبة، وأنه أكرم الأولين والآخرين، وشهادته على أمته، وما أجريت على يديه من كرامات، ووصفه بالحمد فى الكتب السالفة، وبالعلم مع الأمية، والعفو قبل السؤال، ورفع الذكر وموافاته ومعاداته موافاة لله، والاجتباء، والتسليم، والتثبيت، والعطاء، وتيسير القرآن، والسلام عليه فى الصلاة، واشتراكه مع الله فى الأسماء وطاعته، وشفقته وصفائه، والعصمة، وإمامة الأنبياء، كل ذلك لا يدل على خصوصية فى خطاب التكليف. وقد اعتمد الصوفية على هذه المناقب لمدها من الرسول إلى الأولياء، وخرقوا بها قواعد الشرع وشخصوا بها حياة الرسول، وعظموا شخصه حتى خرج على الحدود كما فعلت النصارى مع عيسى بن مريم بالرغم من نهى الرسول عن إطرائه.

الشريعة عامة لكل المكلفين، وجارية على مختلف أحوالهم. وهى تتعلق بعالم الشهادة حيث تقاس المصالح والمفاسد. ولا يعلم عالم الغيب إلا قياساً، قياس الغائب على الشاهد. تقوم الشريعة على العموم وليس على الخصوص، على اطراد قوانين الطبيعة وليس على خرقها، على القاعدة وليس على الاستثناء.

والعوائد جارية ضرورة، شرعية أو طبيعية اجتماعية مثل القصاص. ولا يقدح فى العادة إمكانية خرقها. لذلك أصبح "مجرى العادات" أحد مقاييس الصدق عند ابن حزم وجمهور الأصوليين(٥٧٥).

والعوائد نوعان شرعية مثل أفعال التكليف الخمسة: الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح، وطبيعية وهى العوائد الجارية بين الخلق، القوانين الطبيعية والنظم الاجتماعية. وكلاهما ثابت ومتغير فى آن واحد. فكشف الرأس قبيح فى المشرق غير قبيح فى المغرب. والعوائد نوعان: الأول كلية عامة لا تتغير مثل الحاجات البدنية الأساسية، والثانى العوائد الاجتماعية المتغيرة من عصر إلى عصر، ومن مكان إلى مكان(٥٧٦).

وتعظم الطاعة والمعصية بعظم المصلحة والمفسدة.

(٥٧٥) الموافقات جـ٢/٢٧٥-٢٩٨.
(٥٧٦) السابق جـ٢/٢٩٧-٢٩٨.

والمصالح والمفاسد ضربان. ما بهما صلاح العالم وفساده مثل إحياء النفس أو قتلها، وما به كمال ذلك الصلاح كالمساواة بين الأغنياء والفقراء. الأمر يقتضى المصلحة، والنهى يقتضى الفساد. فالأوامر والنواهى قائمة على جلب المصالح ودفع المفاسد. وكلها حق الإنسان لأن الشارع غنى لا تنفعه مصلحة، ولا تضره مفسدة.

إذا كان الأصل فى العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعانى على عكس العادات. فإن هذا يطعن فى فهم الحكمة فى العبادات. وقد اطردت المعانى عند الحكماء. وقد لا تخلو العادة من التعبد ولا يخلو التعبد من العادة. والتعبد على الاقتضاء أو التخيير. وإذا كانت الشريعة موضوعة لمصالح العباد فإن شكر الشارع يكون بتنفيذها لأن شكر النعم واجب عقلى كما يقول المعتزلة(٥٧٧).

٨- مقاصد المكلف: الفعل التبادلى، والحيل.

وكما أن للشارع مقاصد للمكلف أيضاً مقصد أو نية. وكما أن صحة الأحكام الشرعية فى مقاصدها كذلك صحة أفعال المكلف فى مقصده طبقاً للحديث الشهير "إنما الأعمال بالنيات". فلا تكليف على الغافل والنائم والصبى والمجنون.

ونظراً للتمييز بين العادة والعبادة، وفى العبادة بين الواجب والمحرم، وفى العادة بين المندوب والمكروه، والصحيح الفاسد، لا تحتاج العادة إلى نية لأنها طبيعية ثانية، والعبادة تحتاج إلى نية متجددة. والإكراه يبطل النية. فالعمل فعل حر(٥٧٨).

ويكون الفعل شرعياً فى حالة اتفاق القصدين، قصد الشارع وقصد المكلف، نوع من التوحد الفعلى بين المقصدين، ليس التوحد المعرفى النظرى كما هو الحال فى وحدة الشهود أو الوجودى الكونى كما هو الحال فى وحدة الوجود عند الصوفية. قد تتم الموافقة بين المقصدين بقصد الموافقة وهو الفعل الشرعى أو المخالفة بقصد المخالفة وهو الفعل اللاشرعى، وأن تكون الموافقة بقصد المخالفة وهو التحايل والرياء أو أن تكون المخالفة

---

(٥٧٧) السابق جـ٢/٢٩٨-٣٢٣.
(٥٧٨) السابق جـ٢/٣٢٣-٣٣١.

بقصد الموافقة وهو عذر واجتهاد. وكل فعل له قصد مغاير لقصد الشريعة فهو فعل غير شرعى. فالشريعة وضعت لمقاصد. ومخالفتها مخالفة للشريعة[٥٧٩]. وللمكلف تحقيق مصلحة الشرع بعد أن يفهم قصده أو عن دون فهم أو مجرد امتثال الأمر. والأفضل عن فهم حتى تستند الحرية إلى العقل ولا يتحول الفعل إلى مجرد تنفيذ آلى[٥٨٠].

وقد يكون فى الفعل مصلحة للنفس ومفسدة للغير. وشرط فعل المكلف أن يحقق مصلحة النفس دون الإضرار بالغير عن قصد أو عن غير قصد[٥٨١]. فلا يكفى التطابق بين قصد المكلف وقصد الشارع بل يلزم أيضاً تطابق قصد المكلف ومصلحة الآخر والصلاح فى العالم ضد الإفساد فى الأرض. وفى نفس الوقت لا يجوز القيام بمصالح الغير العينية إلا عند الضرورة وبعد القيام بمصالح النفس أولاً. وإذا كانت هناك مشقة سقطت عنه إذا كانت مصلحة خاصة، ووجبت إذا كانت المصلحة عامة طبقاً لقاعدة تقديم المصلحة العامة على الخاصة أو ترجيح المصلحة الأكثر على المفسدة الأقل[٥٨٢]. وحقوق الله لا خيرة فيها للمكلف مثل العبادات والجنايات، وحقوق العبد له فيها الخيرة مثل الحاجات. فالمصالح ميدان الضرورة والحرية[٥٨٣].

والتحيل هو إسقاط حكم بظاهر مشروع أو غير مشروع فينقلب قصد الشارع إلى قصد مضاد. والمقاصد مطلقة لا تنقلب إلى نقيضها. فالحيل بهذا المعنى غير مشروعة، ومفوتة للمصالح المقصودة للشرع. الحيل باطلة شرعاً مثل حيل المنافقين والمرائين. وهناك حيل مشروعة مثل النطق بكلمة الكفر إكراهاً، منعاً للإضرار بالنفس، ورفعاً للمشقة، وعدم تكليف النفس بما لا يطاق. وهناك حيل بين الشرعية واللاشرعية مثل نكاح المحلل وهو غير جائز شرعاً، والبيع بالآجال مع زيادة فى السعر، بدعوى غياب

(٥٧٩) السابق جـ٢/٣٣١-٣٤٨.
(٥٨٠) السابق جـ٢/٣٧٣-٣٧٥.
(٥٨١) السابق جـ٢/٣٤٨-٣٦٤.
(٥٨٢) السابق جـ٢/٣٦٤-٣٧٣.
(٥٨٣) السابق جـ٢/٣٧٥-٣٧٨.

مقصد المشرع. والحقيقة أن مقاصد الشرع واضحة وضوحاً أصلياً لا اشتباه فيه. وعلل الأحكام واضحة بينة[٥٨٤]. والتحيل هو تغليب الأهواء والحظوظ الذاتية على المقاصد والمصالح الموضوعية، وبالتالى القضاء على وضعية الشريعة[٥٨٥].

٩- أهداف الأمة.

إن تطابق مقاصد الشارع مع مقاصد المكلف لا يكفى لوضعية الشريعة، تطابق الوعى العام مع الوعى الفردى دون المرور بالوعى الجماعى أو الانتهاء إليه. فالله والفرد والأمة ثلاثة أطراف فى المقاصد. مقاصد الشارع ومقاصد المكلف ومقاصد الأمة مقاصد واحدة.

فإذا كانت الضروريات الخمس لب المقاصد، وضع الشريعة ابتداء، الحياة والعقل والقيمة الثابتة والكرامة والثروة الوطنية فإنها يمكن أن تكون حاملاً للأهداف القومية التى تعطى النظم السياسية شرعيتها إذا ما قامت بتحقيقها، ويلتقى عليها الإسلاميون لأنها مقاصد الشريعة، والعلمانيون لأنها مقاصد الأمة.

الحياة مقصد الشريعة الأول وقصد الفرد وهدف الأمة، الحفاظ على حياة الأمة فى التاريخ ضد مظاهر العدم والفناء الداخلية والخارجية، الجهل والجوع والقحط والوباء والانحلال فى الداخل، والعدوان والاحتلال والغزو والسيطرة والتبعية فى الخارج. تحرير الأرض جزء من حياة الأمة. وتدمير الحياة جزء من القضاء على الشعب كما يحدث فى فلسطين الآن. إن تعرض الشاطبى لموضوع "الصلاة فى الدار المغصوبة" يتجاوز اجتماع الأمر والنهى فى مكان واحد بتعبير الأحناف أو الحسن والقبح بتعبير المعتزلة أو كونه مثلاً للمشقة أو اجتماع قصدين فى آن واحد بل هى مسألة أولوية تحرير الأرض على صلاة الإمام فيها وبالتالى تبطل زيارة

---

(٥٨٤) السابق جـ٢/٣٧٨-٤١٤.

(٥٨٥) وقد عرف الجزويت فى الغرب بتحويل هذا التحايل إلى علم يسمى La Casuistique .

القدس المحتلة[٥٨٦]. إن العالم العربى قلب العالم الاسلامى مازال يعتمد فى ثلاثة أرباع غذائه على الخارج، وتجارته مع الغرب تمثل ثلاثة أرباع تجارته الخارجية، والتجارة مع أقطاره لا تزيد على عشر تجارته مع الغرب. ولدى الأمة الوفرة فى الثروات الطبيعية والأموال من عوائد النفط والخبرات العلمية والعمالة ما يحقق لها الاعتماد على الذات والتنمية المستقلة[٥٨٧].

والعقل كضرورة ثانية يعنى بالنسبة لأهداف الأمة القضاء على الجهل والخرافة والسحر والعلم غير النافع وكل مظاهر اللاعقلانية فى حياة الأمة. هو القدرة على التفكير والإبداع وليس النقل والتقليد فى نظم التعليم من المدرسة إلى الجامعة. لا فرق بين من ينقل من القدماء أو ينقل من المحدثين، بين من قال: قال ابن تيمية ومن قال: قال كارل ماركس، دون أن يعرف ماذا يقول هو وماذا يقول الواقع. هى حجة السلطة، سلطة النص، ولا فرق بين نص التراث ونص الحاكم. وظيفة العقل فى كلتا الحالتين الفهم والتبرير، والطاعة والخضوع. فى حين أن وظيفة العقل البرهان بعد الشك ثم النظر. العقل يسيطر على الطبيعة عن طريق معرفة قوانينها وبالتالى ينشأ العلم. ويتوجه إلى المجتمع ويكتشف قوانين حركته وبالتالى ينشأ العلم الاجتماعى. يؤسس العلم ويشيد المجتمع، ويرشد الحياة. مازال محو الأمية هدفاً قومياً، أكثر من نصف المجتمع أمى فى عالم معاصر يتحدى بالعلم وبالثورة العلمية. ومن يملك العلم يملك القوة. وإذا كان الغرب قد بدأ عصوره الحديثة على "أنا أفكر فأنا إذن موجود" ثم تخطئ الإرادة لأنها أوسع نطاقاً من الذهن ومن ثم فلا حدود للقوة فإن المعتزلة قد أثبتوا الوجود الإسلامى على "أنا حر فأنا إذن موجود" ثم يأتى العقل سنداً للحرية قادراً على التمييز بين الحسن والقبيح وحتى تكون حرية عاقلة مسئولة. وهو ما حاول محمد عبده التعبير عنه من قبل فى "رسالة التوحيد".

يعنى الدين الحقيقة المطلقة الشاملة، القيمة الإنسانية

---

(٥٨٦) الموافقات جـ٢/٢٩/١٤١/٢١٩/٣٩٣.
(٥٨٧) "هل تجوز الصلاة فى الدار المغصوبة؟"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٧، اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ٢٧٠-٢٧٢.

العامة التى تتفق عليها كل الشعوب، وترد فى أمثالها العامية وحكمتها المتوارثة، معيار الخلاف بين الناس، ونقطة الالتقاء التى يتم عليها الائتلاف. ولما كان الدين واحداً، اكتملت فيه النبوة، وانتهت إليه غاية الوحى ومراحله المختلفة عبر التاريخ، فالأمة واحدة ﴿**وإلهكم إله واحد وأنا ربكم فاعبدون**﴾. وحدانية الله، وشمول الحقيقة، ووحدة الأمة ضد التضارب والتشتت والاختلاف والتقاتل، واتخاذ الأهواء آلهة على مستوى النظر، وضد التجزئة والتشرذم والتفتيت والبعثرة على مستوى العمل، ضد الطائفية والعرقية والعشائرية والقبلية والمذهبية، عربى بربرى، كردى أعجمى، شيعى سنى، درزى علوى، شمالى جنوبى، مسلم قبطى، نجدى حجازى. ولما كانت الشهادة "لا اله إلا الله" إعلان حرية الضمير، بالنفى والاعتراض ضد آلهة العصر المزيفة حتى يتحرر الوجدان إلا من اله الواحد الذى يتساوى أمامه الجميع، فإن الدين يعنى التحرر من كل صنوف الخوف والقهر والتسلط والطغيان. ولما كان الدين واحداً فالحقيقة واحدة ضد المعيار المزدوج، والنسبية واللاأدرية الغنوصية والعدمية والتى تقضى على العقل لحساب القوة، وعلى الحكمة لحساب التسلط. ولما كانت الوحدانية تحرراً فإن العالم ذا القطب الواحد، ووحدانية السوق، والعولمة ومظاهرها فى المنظمات المالية والتجارية الدولية واستعمال المنظمات الدولية كأداة فى أيدى القوة الكبرى للسيطرة على الشعوب بالحصار والتهديد والتفتيت والإملاء فإن ما يسمى بالعولمة التى شرعت الشركات المتعددة الجنسيات والرأسمالية كنهاية للتاريخ وكأن الزمن قد توقف هو تسلط جديد واحد أشكال الهيمنة الحديثة بما تفرز من قيم استهلاكية وعنف وجريمة وتجارة بالجنس. وباسم ثورة المعلومات والاتصالات يتم حجبها، وباسم العالم قرية واحدة تتم السيطرة عليه عبر الأقمار الصناعية، وباسم المجتمع المدنى يتم إنهاء استقلال الدولة الوطنية الحامية للحدود ولحقوق الضعفاء، وباسم حقوق الإنسان يتم شق الصف الوطنى، وباسم حقوق الإنسان يتم نسيان حقوق الشعوب.

والعرض هو الكرامة الوطنية، كرامة الإنسان والوطن، حقوق

الأفراد والشعوب. فمنذ الاستعمار الرومانى عبر الحروب الصليبية حتى المركزية الأوربية الحديثة والغرب مركز العالم وغيره فى آسيا وأمريكا اللاتينية الأطراف. فى المركز السادة، وفى الأطراف العبيد، منذ Pax Romana حتى Pax Americana. فى المركز العقل والتنظير والمنطق والاستدلال والعلم والتجربة والطبيعة والإنسان والحرية والإخاء والمساواة. وفى الأطراف السحر والخرافة والتناقض والشعوذة، والتنجيم والأرواح والغيب، والقهر والتسلط والعنف والعبودية. وكل حضارة تطبق مبادئها على ذاتها وليس على غيرها، فينشأ المعيار المزدوج فى الأخلاق والقيم. ولم يقتصر الأمر على نهب الثروات واحتلال الأرض وسرقة السكان الأصليين من أفريقيا فى بداية "النهضة" الأوربية لبناء "العالم الجديد" والقضاء على إمبراطورية المغول، والالتفاف حول العالم من البحار والمحيطات بعد فشل الحروب الصليبية فى القلب بل تم نهب حضارات الشعوب والاستيلاء على ثقافاتها وعلومها وتشويهها منذ بداية الاستشراق حتى علوم الانثروبولوجيا المعاصرة[٥٨٨]. ومن ثم أصبح الدفاع عن الهوية الثقافية هو دفاع عن العرض أحد مقاصد الشريعة الضرورية الخمسة.

وإذا كان المال يعنى الثروة الوطنية والموارد الطبيعية أى المال العام وليس المال الخاص، ثروات الأمم والشعوب وليس ثروات الأفراد والعائلات الحاكمة فإن المال موفور فى الأمة من عوائد النفط. والثروات الطبيعية فى باطن الأرض تحتكر معظمها الشركات الاحتكارية الأجنبية. وعقول الأمة تعمل خارجها، وفوائض أموالها تستثمر فى البنوك الأجنبية، وفى تمويل الأساطيل الأجنبية فى المياه الإقليمية للدفاع عن النظم السياسية وفى قتل بعضنا البعض بأموالنا وأسلحة غيرنا. وجزء من الأموال يضيع فى مظاهر البذخ والترف والبضائع الاستهلاكية المستوردة وشراء القصور فى الخارج والتمتع بمباهج الحياة. وتتراكم الثروات فى منطقة، وينتشر الفقر فى باقى المناطق، وتفر رؤوس الأموال

---

(٥٨٨) انظر محاولة استرداد هذه الكرامة الحضارية فى "مقدمة فى علم الاستغراب"، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ١٩٩٥.

للاستثمار، ويتم الاقتراض من البنوك الأجنبية التى تستثمر الأموال العربية. الأموال والسواعد والخبرات والأسواق موجودة داخل الأوطان ولكن النية غير متوافرة أى مقاصد المكلف، ومقاصد الشريعة مازالت مطوية فى "الموافقات" نخرجها بين الحين والآخر فى أجهزة الإعلام للافتخار بالتحديث وبعظمة الشريعة واجتهاد الأسلاف. لقد أتت الثروة فى الأمة وهى غير مستعدة فضاعت أو كادت. وأتت الثورة أيضاً إلى الأمة فى نفس الوقت ولم ترتبط بالجذور فتحولت إلى ثورة مضادة وهزائم. والناس مطحونة بين الفقر الاقتصادى والقهر السياسى، وفلسطين تتسرب من بين أصابع الحكام وتنزلق بين كراسى الحكم. إن كل ما هو فى باطن الأرض ملك للأمة كما هو معروف فى نظرية "الركاز" فى الشريعة الإسلامية. لا يجوز امتلاكه للأفراد أو العائلات ملكية شخصية. لا يمتلك إلا المنقول والأرض ثابتة.

لا يكفى رصد مقاصد الشريعة كما عرضها القدماء وبلورها الشاطبى بل تحتاج إلى ربطها بأهداف الأمة كما يفعل المحدثون. مقاصد الشارع ومقاصد المكلف يحتاجان إلى طرف ثالث، أهداف الأمة. ويكون تطبيق الشريعة ليس فقط عن طريق تطابق مقاصد الشارع ومقاصد المكلف بل بتطابق مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وأهداف الأمة.



هل الشورى والبيعة هما الديموقراطية والعقد الاجتماعى؟

"التشابـــــه والاختـــــلاف"

أولا: مقدمــة- قياس المجهول على المعلوم.

١- جـرت العـادة فـى العقـود الأخيـرة بعـد أن تـأخر العـالم الإسلامى عن الإصلاح وبدا وكأنه خارج الزمن ومسار التاريخ، وأن عقارب الساعة قد توقفت بالنسبة إليه وأنه لم يعد يدر فى أى مرحلة من التاريخ هو يعيش إن اعتبر الإسلام هذا الكيان الهلامى الذى لا شكل له ولا مضمون. تعددت نماذجه فى التاريخ بين خلافة وسلطنة ودولة وإمارة. ثم زيد إليها فى العصر الحاضر الملكية والجمهورية والجماهيرية. توصف أحيانا بأنها عربية، وأحيانا أخرى بأنها إسلامية، وأحيانا ثالثة بأنها لا ذا ولا ذاك. يكفى اسم القطر. وتساءل الغرب أكثر مما تساءل الشرق: ما هذا الكيان الغريب الذى اسمه "الإسلام" الذى يحرك الشعوب، ويقيم الدول، ويمارس العنف، ويزهق الأرواح للمسلمين وغير المسلمين على حد سواء؟ يصفى الخصوم، ويقتل الرهائن، ويقوم أنصاره بعمليات استشهادية فى فلسطين، ويناضلون فى العراق وأفغانستان والشيشان وكشمير. بل ويقتتلون فيما بينهم. بأسهم بينهم

(*) مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامى، نظام الحكم الإسلامى والديموقراطية، الفروق وإمكانية التعايش، الدورة الثالثة عشر، عمّان ٢١-٢٣ أغسطس ٢٠٠٤.

شـديد فـى الجزائـر، والحـصيلة أكثـر مـن مائـة ألـف شـهيد وكـأن الجزائريين مازالوا فى حرب الاستقلال التى كلفتهم مليون شـهيد، والقاتـل والمقتـول فـى النـار. ومـا هـى الفئـة الباغيـة التـى يجـب قتالهـا؟ هـل كـل المـسلمين بغـاة، يعيـشون فـى نظـم الكفـر دون الإيمان ومجتمعات الجاهلية دون الإسلام؟

٢- ولمـا كانـت أحـد وسـائل المعرفـة قيـاس المجهـول علـى المعلوم، وكانت الـنظم الغربيـة المـستقرة نظمـا ديموقراطيـة تقـوم على التعددية الحزبية، والأغلبية والأقلية، وتداول السلطة، والـوزارة المسئولة، وحرية الصحافة والدستور، والقـضاء المـستقل، والفـصل بين السلطات، وهو نظام مستقر خاصة فى أوروبا الغربية والولايـات المتحدة الأمريكية، لـم تـشهد انقلابـات الجـيش ضـدها ولا الثـورات الشعبية عليها، شهدت الولايات المتحدة الأمريكية فقط قتـل بعـض رؤسـائها لأنهـا مجتمـع يقـوم علـى العنـف والجريمـة المنظمـة، وجماعات العنف التى تمثل المصالح الكبـرى للـشركات والجمعيـات والطوائف، وهى التى تحكم مـن وراء الـستار- تـم قيـاس المجهـول علـى المعلـوم، وإحالـة النظـام الإسـلامى الهلامـى الـشكل غيـر الواضـح المـضمون إلـى النظـام الغربـى الواضـح الـشكل المـستقر المـضمون. فيوضـع سـؤال الإسـلام والديموقراطيـة. الإسـلام هـو المجهـول والديموقراطيـة هـى المعلـوم. ويحـال المجهـول إلـى المعلوم. وقد حدث نفس الشىء فى كثير مـن التـساؤلات الأخـرى مثـل "الإسـلام والعلـم"، "الإسـلام والعقـل"، "الإسـلام وحقـوق الإنـسان"، "الإسـلام والمجتمـع المـدنى، "الإسـلام والعولمـة"، "الإسـلام وصـدام الحـضارات"، "الإسـلام والحداثـة"، "الإسـلام والتقدم"، "الإسلام والعدالة الاجتماعيـة"، "الإسـلام والليبراليـة"... الخ. فـلا أحـد يتـشكك فـى المعـانى الواضـحة للطـرف الثـانى بعـد حرف العطف "و"، العلم، العقل، حقوق الإنسان، العولمة، المجتمـع المـدنى، صـدام الحـضارات، الحداثـة، التقـدم، العدالـة الاجتماعيـة، الليبرالية بالرغم من اختلاف المعانى حولها، وتعدد المـذاهب فيهـا، وتبـاين الآراء والنظريـات بـصددها. فمـا يظـن أنـه معلـوم هـو فـى الحقيقـــــــــــــــة مجهـــــــــــــــول.

ومن ثم تكون إحالة ما يُظن أنه مجهول إلى مجهول لا تفيد علما ولا إيضاحا. إنما تعبر عن موقف نفسى يرى أن الطرف الثانى للمعادلة هو الأصل والمعيار، وأن الطرف الأول هو الفرع والمعار. ومن ثم وجب إلحاق الفرع بالأصل، والمعار بالمعيار.

٣- وتعريف طرفى المعادلة يكون بإرجاع طرف إلى ذاته وليس إلى غيره لمعرفة بنيته الداخلية والظروف الاجتماعية والسياسية التى نشأ فيها، والمرحلة التاريخية التى يعبر عنها. فقد يكون لكل طرف بنيته الخاصة، وظرفه الاجتماعى والسياسى الخاص المخالف للآخر. يعبر عن مرحلة تاريخية وروح عصر غير الذى يعبر عنه الطرف الأول. ومن ثم يكون القياس فى هذه الحالة قياس شبه، وهو أضعف أنواع القياس، وليس قياس دلالة أو علة. وقياس العلة هو أقوى أنواع القياس. ومن ثم يكون الخطأ ليس فى منطق الجواهر، الإسلام أو الديموقراطية، بل فى منطق العلاقات، حرف العطف. فلا يتم العطف إلا بين ما يمكن عطفهما معا وإلا كان عطفا غير متجانس. العطف الدال يكون بين شبيهين مثل العالم والكون أو بين نقيضين مثل الحياة والموت ولكن لا يكون بين شبهتين بناء على خلط الصور فى الذهن، والمواقف النفسية التى يغيب عنها الحياد، وتدفعها الأحكام المسبقة. كما أن طرفى المعادلة غير متجانسين كما. فالإسلام دين وحضارة وثقافة ونظم ومؤسسات ومذاهب وفرق. ونظام الحكم فيه أحد جوانبه. أما الديموقراطية فهى أصغر حجما. هى إحدى النظريات السياسية فى الثقافة الغربية، وليست كلها. وهى لا تشير إلى المسيحية كما يشار إلى الإسلام فى الطرف الأول. يمكن مقارنة مفهوم بمفهوم أو نظرية بنظرية مثل الشورى والديموقراطية، البيعة والعقد الاجتماعى، جزءا بجزء أو كلا بكل، وليس كلا بجزء. لقد تضخم مفهوم الديموقراطية فى الغرب بل وفى أحد أشكاله وهى الديموقراطية النيابية وفاض خارج حدوده الجغرافية بسبب أجهزة الإعلام، فأصبح هو المفهوم- القيمة. فى حين لم يحدث ذلك بالنسبة لنظام الحكم فى الإسلام الذى ظل منضويا فى الاستشراق مع حكمه الشائع بالخلط بين "الروحى" و"الزمنى"،

بين الدين والدولة، وأن الحاكمية لله تعنى الثيوقراطية التى لفظها الغرب ثم بنى الحكم على أنقاضها.

٤- وعادة ما تكون الإجابة معروفة سلفا طبقا لجدل السلب والإيجاب، ومنطق الغياب والحضور. فالديموقراطية حاضرة لا أحد يشك فى قيمتها. هى مكتسب إنسانى، نموذج أوحد. وصل إليه الغرب بعد طول عناء. أما نظام الحكم فى الإسلام فهو الغائب عنه الديموقراطية. ومن ثم تنطوى الإجابة بالضرورة على موقفين مسبقين. الأول اعتبار الديموقراطية تجربة وحيدة، ونموذجا أوحد، لا يمكن التساؤل حوله أو التشكك فيه. والثانى الدفاع عن الإسلام بأن هذا الغائب، الديموقراطية، حاضر فيه. ومن ثم يلجأ المفكر للدفاع عن الغياب بالحضور، ودون التساؤل عن الطرف الآخر، ربما يكون الحضور فيه غيابا، والديموقراطية فيه زائفة، ديموقراطية الشكل دون المضمون.

٥- ولماذا يكون اختيار الطرف الثانى من المعادلة بلا تساؤل أو شبهة بل إن أى تساؤل حول الديموقراطية يوقع صاحبه فى حرج شديد بأنه غير ديموقراطى، لا يؤمن بالديموقراطية؟ ثم يتحول منطق الإحراج إلى منطق اتهام. واختيار الطرف الآخر هو حكم مسبق بالإيجاب. ويمكن باختيار آخر يكون الحكم المسبق بالسلب مثل الإسلام والاحتلال، الإسلام والاستعمار، الإسلام والغزو، الإسلام والاستغلال، الإسلام والرأسمالية، الإسلام والعنصرية بحيث يصبح الطرف الثانى أضعف من الطرف الأول، والطرف الأول أقوى من الطرف الثانى، وبالتالى يكون الحكم قد صدر بالإيجاب على الأول، وبالسلب على الثانى. ويكون الأول فى منطق الهجوم، والثانى فى منطق الدفاع فى مقابل "الإسلام والديموقراطية" الذى يكون فيه الطرف الثانى فى موقف هجوم، والطرف الأول فى موقف دفاع. الطرف الثانى يتحدى بما لديه ويطالب الآخر بالمثل. والأول يدافع مستعملا حجة الخصم بأن لديه مسبقا ما يُطالب به، ولا يحاول أن يخضع ما لدى الآخر إلى النقد والتحليل، ولا أن يعيد صياغة ما لديه بطرق ولغة جديدة حتى يخفف الطعون عليه. بل ولا يفكر مرة أن ينتقل من الدفاع إلى الهجوم، متجاوزا الشكل إلى المضمون، واللفظ إلى المعنى،

والظروف التاريخية المتباينة إلى البداهات العقلية المشتركة بين الناس والتى يتفق عليها جمهور العقلاء.

٦- وهذه دراسة وصفية مقارنة بين الشورى والديموقراطية، وبين البيعة والعقد الاجتماعى دون تفضيل ثقافة على أخرى، وفى حياد تام دون ولاء لثقافة دون أخرى. وليس أحد الطرفين معيارا للآخر. يفعل ذلك المفكر الإسلامى الذى يعتز بالشورى الإسلامية وينقد الديموقراطية الغربية كرد فعل على المفكر الغربى الذى يبين مآثر الديموقراطية الغربية وينقد الحاكمية الإسلامية، ويوحد بينها وبين الثيوقراطية، و"الخلط" بين الدين والدولة. مقياسا المقارنة هما العقل والمصلحة، البديهة واتفاق العقلاء، ومصالح الناس وما تعم به البلوى. وظيفة المقارنة رصد أوجه التشابه بين الثقافتين دون أخذ أحدهما مقياسا للآخر. يكفى رصد التجربتين التاريخيتين الحضاريتين لكل منهما دون حكم بالخطأ أو الصواب أو حتى بالأفضلية والكمال.

٧- نظام الحكم الإسلامى ليس فقط نظاما سياسيا مثل الديموقراطية بل هو نظام شامل للسياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة. الشورى والبيعة فقط هما عمدة النظام السياسى، ولكنه يشمل أيضا النظام الاقتصادى الذى يقوم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج باسم الأمة وليس الخاصة باسم الأفراد، وعلى القطاع العام فى الزراعة مثل الإقطاع، وفى الصناعة مثل النار، وفى الزراعة مثل الماء والكلأ، وفى التعدين مثل "الركاز" وهو كل ما فى باطن الأرض غير منقول ولا يجوز ملكيته ملكية خاصة، وفى التجارة عن طريق التسعير وباقى أحكام السوق، وتحريم الاحتكار، فالمحتكر ملعون. فكيف تتم المقارنة بين كل، وهو نظام الحكم الإسلامى، وجزء وهو

الديموقراطيـــة؟
أمـا الديموقراطيـة فهـى الجانـب الـسياسى فـى الحكـم دون الاقتـــــــــــــــــــــــصادى وإن ارتبطـــــــــــــــــــــت عادة بالرأسمالية كمذهب اقتصادى. يمكـن أن تكـون الديموقراطيـة رأســمالية كـالغرب أو ديموقراطيـة اشـتراكية مثـل نظـم الحكـم فـى الـبلاد الاسـكندنافية، ونظـام الليندى الـسابق فـى شـيلى الـذى قـضت عليــــــه الولايــــــات المتحــــــدة عــــــن طريــــــق انقلاب الجيش.

ثانيا: الشورى والديموقراطية.

١- أوجــه الاختـــلاف.

أ- "الـشورى" لفـظ عربـى مـن "شـار" و"شـور" وهـو العـسل. و"الشوار" هـو الحـسن والجمـال. و"استـشارت" الإبـل أى حـسنت وسـمنت. و"استـشار" الفحـل الناقـة أى كرفهـا ألاقـح هـى أم لا. و"المستـشير" مـن يعـرف الحائـل. و"أشـار" ومنهـا الإشـارة وتكـون بالكف والعـين والحاجـب. و"أشـار" عليـه أى أمـره. ومنهـا الـشورى والمشورة.

و"الـشوار" متـاع البيـت، وأيـضا ذكـر الرجـل وخـصياه وإسـته، و"شوّر به" أى فعـل بـه فعـلا يـستحيا منـه. فالمعـانى الاشـتقاقية كلها تشير إلـى حـلاوة العـسل ولزوجتـه أو إلـى الحـسن والجمـال والسمنة، وهى من مقاييس الجمال العربـى القديمـة. كمـا يـشير اللفظ إلى الفعل الجنسى الذى يدل على التداخل كمـا هـو الحـال بين المستشارين فى تبادل الرأى. والإشارة الحـسية باليـد والكـف والعين والحاجب مثل الإشارة بالرأى. وإذا كان معنـى "أشـار" الأمـر تكون الشورى فى هذه الحالـة ملزمـة، بنـاء علـى الحقـل الـدلالى لكل هذه المعانى.

أما لفظ "الديموقراطية" فهو اللفظ اليونانى الـشهير "ديمـوس" أى الـشعب أو الـدهماء، "كراتـوس" أى القـوة أو الـسلطة. ويعنـى اللفـظ المركـب الـسلطة للـشعب. فـشتان مـا بـين المعنـى

الاشـتقاقى للفظـين، "الـشورى" التـى تعنـى التوحيـد مـع الآخـر كالفعـل الجنـسى أو الـسلطة للـشعب كـرد فعـل علـى الـسلطة للقاهر أو الدكتاتور أو الطاغيـة أثنـاء حكـم الطغـاة الـذى سـاد أثينـا. الديموقراطيـة سـلطة بديلـة عـن سـلطة الحـاكم الفـرد، سـلطة الشعب فى حين أن الشورى تبادل فى الرأى.

ب- و"الـشورى" اصـطلاحا ضـد الاسـتبداد بـالرأى، والتفـرد بالقرار. تعنى الاسترشـاد برأى الآخر، وتبـادل وجهـات النظـر، ورؤيـة الشـىء من وجهات نظر متعـددة حتـى لا يقـام الحكـم علـى هـوى فردى أو مصلحة شخـصية. تحـدد سـلبا ولـيس إيجابـا، نظـرا لتعـدد أشـكالها وصيغها وطرق ممارسـاتها. الشـورى قصد ونية، وهو التحـرز مـن خطـأ تقـديم التجربـة الفرديـة علـى التجربـة المـشتركة، ورأى الفـرد علـى رأى الجماعـة، ورؤيـة الفـرد دون رؤيـة الآخـر. الـشورى حماية للحق من أهواء النفس، والموضوع من انفعالات الذات ﴿**ولـو اتبـع الحـق أهـواءهم لفـسدت الـسماوات والأرض ومـن فيهن**﴾.

فى حـين أن الديموقراطيـة هـى سـلطة الـشعب. وقـد يقـوم الشعب بلعب دور الحاكم الفرد فيستبد كمـا هـو الحـال فـى حكـم الغوغاء، الشعب يقرر، والشعب يحكم. والـسؤال هـو: ومـاذا يعنـى الـشعب؟ إن الـشعب يتكـون مـن عـدة طبقـات. وكـل منهـا تـدعى تمثيـل كـل الـشعب. قـد تكـون ديكتاتوريـة البروليتاريـا. وقـد تكـون نخبويـة الطبقـة العليـا واسـتغلالها واحتكارهـا. وقـد تكـون برجوازيـة الطبقة الوسطى التى تخدع الطبقة الدنيا وتموه عليها بالدفاع عـن مصالحها، وتستفيد من الطبقة العليا لأنها أداتها التـى تـسيطر بهـا على الطبقة الدنيا. ولا توجد سلطة مباشرة للشعب إلا مـن خـلال ممثليـه ونوابـه ومجالـسه ومؤسـساته التـى قـد تعبـر عـن سـلطة الشعب أو سلطة الطبقة أو سلطة الحزب الحـاكم أو حتـى الحـاكم الفرد الذى كثيرا ما سبح الشعب باسمه فى فتـرات الطغيـان مثـل النازية والفاشية والنظم الشمولية.

وقد ورد اللفظ فى القـرآن ثـلاث مـرات بـالمعنى الاصـطلاحى: ﴿**وشاورهم فى الأمر**﴾ أى أخـذ رأى النـاس، واسـتـشارة الحـاكم

للمحكـومين، ﴿**وأمــرهم شــورى بيــنهم**﴾ أى استــشارة النــاس بعضهم لبعض ســواء بـين الحكـام والمحكـومين أو بـين المحكـومين أنفسـهم، والمشورة بين الـزوجين كنمـوذج للمؤسـسات، فالأسـرة مؤسسة صغرى ﴿**فإذا أرادا فصالا عن تـراض بينهمـا وتـشاور فلا جناح عليهما**﴾. وردت مرة واحدة بمعنى مجازى حـسى وهـو الإشارة باليد ﴿**فأشارت إليـه قـالوا كيـف نكلـم مـن كـان فـى المهد صبيا**﴾.

جـ- الشورى توافقية إجماعيـة برضا الجميـع، وليـست بفـرض الأغلبية رأيها وإرادتها على الأقليـة. فـى الـشورى لـو عـارض واحـد فقط رأى الجماعة، يؤخذ رأيه بعين الاعتبـار، ويكـون الإجمـاع ناقـصا وليس تاما. الشورى تصور كيفى للحياة، يقـوم علـى احتـرام الـرأى بصرف النظر عـن عـدد المنتـسبين إليـه. فكـل إنـسان فـرد، والفـرد رأى، والشخص رؤية. فى حين أنه فى العمل والمصالح العامـة كـل إنسان جماعة "المؤمن للمؤمن كالبنيـان يـشد بعـضه بعـضا"، و"يـد الله مع الجماعة".

وفــى الديموقراطيــة الحكــم للأغلبيــة عــن طريــق صــناديق الاقتـراع. والتـشريع والقـوانين إنمـا تـصدر باســم الأغلبيـة، وتلـزم الأقلية باسم طاعة القوانين. ويكون همهـا هـو الاحتفـاظ بالـسلطة أكثر من تحقيق مصالح الناس. بل وتتبع أساليب لاأخلاقية للوصـول إلى الحكم بمـا فـى ذلـك تـشويه سـمعة الأقليـة والتـصنت عليهـا. الديموقراطيــة تــصور كمــى للحيــاة طبقــا للرؤيــة الماديــة للحــضارة الغربية، وأولوية الكم على الكيف، والقياس علـى الحـدس، والبـدن على النفس، والمرئى على اللامرئى. وبالرغم مـن ادعـاء الحـضارة الغربية أنها تقـوم علـى الفـرد وحقـوق الإنـسان "أنـا أفكـر فأنـا إذن موجود" فـى حـين أن الحـضارات الأخـرى تعطـى الأولويـة للجماعـة على الفرد إلا أنه فـى الديموقراطيـة تكـون الأولويـة للأغلبيـة علـى الأقلية، وللمجموعات الكبيرة على المجموعات الصغيرة.

د- الشورى لـيس لهـا شــكل محـدد بـل هــى روح وقـصد ضـد الاستبداد والتفـرد بـالرأى. لا يهـم طريقـة التنفيـذ. قـد تكـون حكمـا رئاسيا يستشير فيه الرئيس أهل الحل والعقد أى أهـل الاختـصاص

وهـم علمـاء الأمـة، ومفكروهـا، وأصـحاب الـرأى فيهـا. وقـد تكـون رئاســية وزاريــة، والوزاريــة تفويـضية لهــا مــن ســلطات الـرئيس أو تنفيذية محضة لقرارات الـرئيس. قـد يكـون علـى قمتهـا الخليفـة أو الإمام أو السلطان أو الملـك. واختلفـت الأسـماء والمـسمى واحـد. ربما ارتبطت الشورى القديمة بالـشكل القبلـى، وبمـشايخ القبيلـة وحكمائهـا الـذين يـشيرون علـى شـيخها ورئيـسها. ربمـا ارتبطـت بجلسات الخيمة والمقيل والمصطبة والدوار والديوانية والصالون.

أما الديموقراطيـة فلهـا شـكل نمـوذجى. وهـى الديموقراطيـة البرلمانية التمثيلية بمجلس أو بمجلسين، مجلس النـواب ومجلـس الشيوخ، البرلمان ومجلس العموم حتى يتم إصدار القرار بنـاء علـى حماس الشباب وحكمـة الـشيوخ لمزيـد مـن الرويـة، والتعـاون بـين أهل الثقة وأهل الخبرة. وفى بعض البلدان الـصغرى مثـل سويـسرا هنــاك الديموقراطيــة المباشــرة بنظــام "الكانتونــات" خــشية مــن التمثيـل حيـث تقـوم المجـالس النيابيـة بـدور الجـدار العـازل بـين الـشعب والـسلطة. وهنـاك قـوانين للانتخابـات وتأسـيس الأحـزاب وطرق عديدة لها بالقائمـة أو بالنـسبة. نموذجهـا صـوت واحـد لفـرد واحد[٥٨٩]. ويظـل للـرئيس فيهـا ميـزة تنفيذيـة كمـا هـو الحـال فـى الدســتور الأمريكــى. ويــستطيع أن يعتــرض علــى قــوانين مجلــس النــواب قبــل أن يكــون ملزمــا لــه للمــرة الثانيــة. وفــى الدســتور الفرنـسى فـى عـصر ديجـول كانـت هنـاك المـادة ١٦ التـى تعطـى الـرئيس سـلطات اسـتثنائية فـى حالـة الخطـر حفاظـا علـى أمـن البلاد[٥٩٠].

هـ- الشورى غير ملزمة فـى رأى وملزمـة فـى رأى آخـر طبقـا لتأويلين مختلفين ﴿**وشاورهم فـى الأمـر فـإذا عزمـت فتوكـل على الله**﴾. فالقرار عزيمة بعد المـشورة يكـون الإمـام ملتزمـا بهـا. وقـد يـستنير الإمـام بالمـشورة ولكـن إحـساسه بالمـسئولية قـد تجعلـه يـرى مـا لا يـراه المستـشارون بتقـديره للموقـف، وخبرتـه بالميدان. فأهل الحل والعقـد فـى النهايـة أهـل نظـر، فـى حـين أن

---

(٥٨٩) One man, one vote.

(٥٩٠) Excutive Previlege.

الإمـام يجمـع بـين النظـر والعمـل. أهـل الحـل والعقـد أهـل رأى ومشورة، فى حين أن الإمام رجل فعل وحسم. وهـو الـذى يتحمـل المـسئولية فـى النهايـة فـى النـصر والهزيمـة، ولـيس أهـل الحـل والعقد. ومع ذلك فالشورى أقرب إلى عدم الإلزام منها إلى الإلزام.

والديموقراطية أيضا ملزمة وغير ملزمة. فهـى ملزمـة للرؤسـاء عـن طريـق المجـالس النيابيـة المنتخبـة مـن الـشعب. وهـى غيـر ملزمة نظرا لإمكانية اعتراض الرئيس عليها محتجا بالسلطات التـى يكفلها له الدستور. وكذلك يستمع الرئيس إلـى مستـشاريه، ومـع ذلـك ليـسوا ملـزمين لـه بـشىء. يـشيرون عليـه فقـط، والقـرار للرئيس، والمسئولية عليـه. وفـى النظـام الـوزارى، الـشورى أقـرب إلـى الإلـزام منهـا إلـى عـدم الإلـزام لأن الحكومـة مـسئولة أمـام البرلمان، ويمكن إسقاطها إن لم تحـصل علـى الأغلبيـة البرلمانيـة. وفـى النظـام الرئاسـى الأمريكـى يـستطيع الـرئيس أن يـرد قـرار المجلس النيابى مرة ولكنه يصبح ملزمـا إذا أقـره المجلـس النيـابى للمرة الثانية.

و- الـشورى وسـيلة لمنـع الاسـتبداد، والتفـرد بـالرأى، وأخـذ القرار فى تقرير المصالح العامة، وتسيير شئون الأمة فيمـا تعـم بـه البلـوى مـضمونا ولـيس شـكلا وصـورة: تعدديـة حزبيـة وانتخابـات برلمانيـة، وأغلبيـة وأقليـة. الـشورى أداة للحكـم ولـيس غايـة فـى ذاتها. أمـا الـذى يحكـم فهـى منظومـة القـيم المـستقلة عـن إرادة الأغلبيـة والأقليـة. الـشورى شـكل مـن أشـكال الديموقراطيـة "البدويـة" تحـت الخيمـة حيـث يستـشير شـيخ القبيلـة بطونهـا وأفخاذها مثل القضاء أيضا الذى يحضر فيـه المتخاصـمان بعيـدا عـن القوانين الرسمية ومحاكم الدولة والمحـامين والـشهود المـأجورين، وألاعيب الإجراءات القضائية الرسمية.

أما الديموقراطية فهى غاية فى ذاتها لـيس فقـط فـى قيمتهـا أنها ضد التسلط والتفرد والطغيان، بـل أيـضا فـى أشـكالها وصـورها ومؤسـساتها. والـشكل الوحيـد هـى الديموقراطيـة البرلمانيـة والتمثيل السياسى والانتخابات العامة والتعدديـة الحزبيـة، والـوزارة المـسئولة أمـام البرلمـان. وهنـاك الديموقراطيـة الـشعبية أو الديموقراطية المباشرة دون تمثيل يتوسط بـين الحـاكم والمحكـوم.

إن الديموقراطية فى الحقيقة وسيلة وليست غاية، أنجح وسيلة وأكثرها رسوخا واطمئنانا لتحقيق أهداف عليا عن طريق المشاركة الشعبية بدلا من تحقيقها بسلطة الفرد أو بجهاز الدولة.

ز- ومنظومة القيم التى هى غاية الشورى منظومة ثابتة دائمة وعامة يتفق عليها جمهور العقلاء. وهى ما يسمى مقاصد الشريعة الكلية التى من أجلها وضعت الشريعة ابتداء. وهى الضروريات الخمس: الدفاع عن الحياة، والعقل، والدين، والعرض، والمال. الحياة تمنع من القتل والإجهاض والانتحار وإماتة النفس والهلاك بسبب المرض والجوع والعرى. والعقل هو قوام الحياة والتى تميز الحياة الإنسانية عن الحياة الحيوانية والنباتية. والعقل هو مناط التكليف وشرطه. ويتضمن العلم والمعرفة والدراية والوعى والخبرة والفهم ومحو الأمية والتخصص الدقيق فى آن واحد. والدين أى القيمة الثابتة ومجموع ما يتفق عليه العقلاء. والعرض هو الشرف والكرامة. ولا يعنى فقط الشرف بالمعنى الجنسى، عرض المرأة، بل الكرامة الوطنية. وفى الريف الأرض هى العرض. ومن يستولى على الأرض ينتهك العرض. وأخيرا المال الذى لا يعنى المال الفردى والثروة الشخصية فقط بل المال العام والثروة الوطنية. هذه هى الأهداف العامة التى تمثلها المقاصد الكلية للشريعة. ولا يمكن لأغلبية أن تغيرها حتى ولو كانت لديها الأصوات الكافية والسلطة التشريعية.

أما الديموقراطية فبإمكانها تغيير الحق باطلا والباطل حقا بإرادة الأغلبية. فحق الإجهاض وحق العرى وحق الشذوذ الجنسى مكفول إذا قررته الأغلبية التشريعية. وحق العدوان على الغير واستعمار الشعوب واحتلال الأراضى، واستنفاذ الثروات تتفق عليه الأحزاب، أغلبية وأقلية. فلا فرق بين الجمهوريين والديموقراطيين فى أمريكا لاحتلال العراق والعدوان على أفغانستان. ولا فرق بين حزب العمال وحزب المحافظين فى بريطانيا فى الدخول فى قوات الغزو لاحتلال العراق. ولا فرق بين حزبى العمل والليكود فى احتلال كل فلسطين، وإقامة الجدار العازل، والاستيطان، والعدوان اليومى على شعب فلسطين باغتيال زعماء المقاومة، وهدم المنازل، وتجريف الأراضى، وقتل

النساء والأطفال والشيوخ. ولا فرق بين الأيديولوجيات الرأسمالية أو الشيوعية فى العدوان والمقايضة وتبادل المنافع، احتلال الروس للشيشان واحتلال أمريكا للعراق وأفغانستان.

٢- أوجه التشابه.

أ- ومع ذلك هناك أوجه تشابه بين الشورى الإسلامية والديموقراطية الغربية وإن كانت أوجه التشابه أقل من أوجه الاختلاف. فكلاهما يحكمهما القانون، الشريعة فى الشورى، والدستور فى الديموقراطية. فالشريعة هى الثابتة. وهى التى تحكم. وتعنى "الحاكمية لله"، الحاكمة للشريعة. فلا يوجد ثيوقراطية فى الإسلام Theocracy بل توجد حكم الشريعة أو القانون Nomocracy. الشريعة ثابتة. وهى المبادئ العامة للشرع كما حددتها المقاصد الكلية للشريعة. والحدود والكفارات جزء منها وليست كلها، نتائج لا مقدمات، استثناء لا قاعدة. والعقوبات تؤخذ بالشبهات. فلم تأت الشريعة جابية بل هادية. وهى واجبات تقابلها حقوق، حق الإنسان فى الطعام والشراب والكساء والإيواء والعلاج والعمل أى إشباع الحاجات الأساسية التى بدونها تعلق العقوبات فى حالة السرقة من أجل البقاء. فالشريعة وضعية لها أحكام وضع كما أن بها أحكام تكليف. وتعنى أحكام الوضع وضع الفعل فى المحيط الاجتماعى الذى يتحقق فيه. وهى السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. فكل فعل له سبب مثل القدرة، وبدون السبب لا يتم الفعل. وكل فعل له شروط، ودون الشرط لا يتحقق الفعل فشرط حد السرقة عمل السارق، والبطالة مانع من تطبيق الحد. والعزيمة والرخصة يعنيان عدم جواز تكليف ما لا يطاق، ورفع الحرج. والصحة والبطلان، إتيان الشريعة عن صدق دون تحايل. أما الفقه أى الأحكام المستنبطة من أصول الشريعة فهو يتغير بتغير الظروف والأحوال.

أما الدستور فإنه أيضا ثابت لا يتغير. به نفس الصفات وهى اتفاقه مع العقل والمصلحة العامة. وهى صفات القانون والطبيعة مثل الحرية والمساواة فى الحقوق والواجبات. صحيح أنه يمكن إدخال بعض التعديلات على الدستور Amendements طبقا لظروف

العصر المتجددة. ومع ذلك يبقى فى مبادئه العامة واحدا. والعقل والطبيعة الدعامتان الرئيسيتان فى الوحى نظرا لوحدة الوحى والعقل والطبيعة. يلتزم الجميع به ولا يمكن خرقه. ويحتكم الكل إليه، حاكما ومحكوما. يشبه المواثيق الدولية مثل ميثاق الأمم المتحدة، وميثاق حقوق الإنسان، ومواثيق جنيف بالنسبة لأسرى الحرب والأراضى المحتلة.

ب- ويتشابه النظامان "الشورى" و"الديموقراطى" فى استقلال القضاء. ففى الشورى القضاء مستقل. يفصل بين المتخاصمين دون تدخل السلطان. بل إن كل محكوم يستطيع أن يقاضى الحاكم إذا ظلمه، وأن يستدعيه إلى القضاء. ويعين الحاكم قاضى القضاة ولكنه لا يستطيع عزله. بل إن قاضى القضاة هو القادر على عزل الحاكم إذا أخل بواجباته. إذا لم يستمع إلى النصح له بناء على قاعدة "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر". قد يفسد الحاكم ولكن لا يفسد القضاء. بل إنه فى تاريخ الشعوب مثل بنى إسرائيل هناك عصر الملوك وعصر القضاة. وكثيرا ما حكم القضاة فى غياب الحكام.

وتقوم الديموقراطية على مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية. وإذا اختلفت السلطتان التشريعية والتنفيذية فإن السلطة القضائية هى الحكم بينهما. وهناك نظم عديدة للتقاضى ومستويات عديدة للمحاكم: الابتدائية، والاستئناف ثم النقض والإبرام من أجل ضمان العدل فى الحكم. وهناك مجلس الدولة، والمحكمة الدستورية العليا، والقضاء الإدارى من أجل مخاصمة الدولة فى تطبيق القانون. وهناك مجلس القضاء الأعلى وعدة مجالس قضائية أخرى يتم الالتجاء إليه لتحقيق العدل المطلق. وهناك القضاء الدولى مثل محكمة العدل الدولية لفض النزاعات بين الدول ومحاكمة مجرمى الحرب. بل إن قسم اليمين للحاكم يتم أمام رئيس المحكمة الدستورية العليا وهو قاضى القضاة The High Judge.

جـ- وفى الشورى هناك دور كبير للرأى العام فى مؤسسات مثل "الحسبة". وظيفتها الرقابة على تطبيق الشريعة فى الحياة العامة خاصة فى الأسواق مثل "أحكام السوق". الحسبة هى

الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية كما قال الفقهاء من قبل، وظيفة الرقابة على جهاز الدولة ومدى تطبيق الشريعة. والمحتسبون موظفون، أشبه بأجهزة الرقابة الإدارية. وهناك أيضا النصيحة ﴿**الدين النصيحة**﴾ لأولياء الأمر ولعامة الناس من خلال خطب المساجد أيام الجمعة ودروس العصر والفتاوى الشرعية. والمبدأ الذى يعم الجميع هو "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" الذى جعله المعتزلة أصلا من أصولهم الخمسة. ليس فى المسائل الصغرى مثل التحذير من التدخين بل فى الأمور الكبرى والشئون العامة، فيما تعم به البلوى. وليس فى محظورات الجنس فى مجتمع محروم ومحبط بل فى الشئون السياسية العامة وأحوال البلاد، التحرر أو الاحتلال، القهر والحرية، التبعية أو الاستقلال، التفاوت الشديد بين الطبقات والعدالة الاجتماعية، التجزئة والوحدة.

وفى الديموقراطية حرية وسائل الإعلام خاصة الصحافة فى المجتمع الأمريكى أو هيئة الإذاعة البريطانية فى المجتمع البريطانى. فالصحافة عين الشعب على الحكم. وهى قادرة على معرفة أسرار الدولة ومخالفاتها وإخراجها إلى العلن. ليست وظيفة الصحافة تبرير السياسات القائمة، والدفاع عن النظام السياسى بل النقد والتوجيه، وبيان المخالفات والتحايل على القانون، وكل مظاهر الرشوة والفساد. من هنا أتت أهمية استقلال الصحافة عن نظام الحكم. الدولة ليس لها صحيفة تدافع عن سياساتها. وليس لها قنوات فضائية تبرر قراراتها. بل إن الإعلام المرئى والمسموع والمقروء جزء من مؤسسات المجتمع المدنى.

ثالثا: البيعة والعقد الاجتماعى.

١- أوجه الاختلاف.

وهناك أيضا أوجه اختلاف بين البيعة والعقد الاجتماعى أكثر من أوجه التشابه.

أ- إن البيعة تتم عن طريق أهل الحل والعقد. وهم أهل الاختصاص بلغة العصر. فهى بيعة عن طريق التوسط وليست عن

طريق الانتخاب المباشر، صوت واحد لكل فرد. تتم بالفعل فى الزمان والمكان من أشخاص إلى شخص، وليست حالة افتراضية. ومن أقدر على الحل والعقد إلا العلماء وفى مجتمع يسيطر عليه العلم، وليس الجهلاء الذين يضلون الناس بالإفتاء؟ أهل الحل والعقد هم أهل العلم. وليس العلم الدينى وحده بل أيضا علوم الدنيا. فالدولة تقوم على شئون الدنيا أولا ورعاية لمصالح الناس.

أما العقد الاجتماعى، بالرغم من أنه حالة افتراضية، إلا أنه يقوم على تفويض كل فرد جزءاً من سلطته إلى ممثل له يجمع كل السلطات المخولة له من جميع الأفراد، ويمثل الإرادة العامة. يطيعها الإفراد طالما أن ممثل الإرادة العامة يحقق مصالح الجميع، وليس مصلحة فرد دون آخر. فهو عقد اجتماعى ضمنى غير مدون. تنشأ السلطة فى الأولى عن طريق البيعة، وهنا عن طريق التفويض. البيعة فعل إيجابى فى حين أن التفويض فعل سلبى. البيعة إرادة، والتفويض تسليم. البيعة مسئولية، والتفويض ثقة. البيعة لأهل الخبرة، والتفويض لأهل الثقة.

ب- وفى البيعة يقوم فرد بمبايعة فرد آخر "امدد يدك أبايعك". فهى بيعة لآخر وليس بيعة للنفس، "والله لا نولى هذا الأمر من يطلبه". فالبيعة للآخر تدل على زهد فى الحكم ممن يبايع، وإيثار الآخر على نفسه، ورعايته للمصالح العامة، ودرء شبهة الهوى عن النفس. هى تخلى الأنا عن أنانيتها، وتفضيل الآخر عليها. هى إنكار للذات وإثبات للآخر. فالحاكم الحقيقى هو المحكوم لأنه هو الذى يولى الحاكم. سلطة الحاكم مستمدة من سلطة المحكوم، وسلطة المحكوم هى أصل سلطة الحاكم. فعندما يمارس الحاكم سلطته فإنه يمارسها بالضرورة لصالح المحكوم.

وفى العقد الاجتماعى فى تحقيقه الديموقراطى يقدم المرشح نفسه للناس طالبا البيعة. فهو راغب فى الحكم تواق إليه بالرغم من ثقله ومسئوليته. ومع ذلك العقد الاجتماعى فى حد ذاته لا يوفر آليات لتحقيقه. فمن أين تأتى المبادرة؟ من المحكومين أم من الحاكم؟ تتضارب المصالح وتنشأ النزاعات لصعوبة التوفيق بين المصالح الشخصية المتعارضة. فتنشأ الحاجة

إلى معيار أو مقياس أو حكم أو قاعدة أو إلى إرادة عامة توضع بين إرادات الأفراد المتصارعة. فعلى هذا النحو ينشأ العقد الاجتماعى تجريبيا لحل مشكلة واقعية وهى تضارب المصالح ونشأة النزاعات بين الأفراد. وفى هذه الحالة يأتى المفوّض إليه عن طريق الاقتراع العام. وربما يظهر هذا المخلص لما يشعر به من قدرات خارقة، ويفرض نفسه على الصراعات الجزئية واضعا نفسه حكما بينها تلتقى حوله كل الأطراف. العقد الاجتماعى أقرب إلى الطريقة الأولى من حيث المبدأ Der Jure ولكن الواقع أحيانا يفرض نفسه فتنشأ السلطة فى المجتمع على نحو فعلى ضرورى De Facto وليس باختيار عقلى رشيد.

جـ- وتتم البيعة من فرد إلى فرد بناء على حسن التقدير ونقاء الضمير وإدراك قيمة الآخرين. فالبداية بالوفاق وبالمصلحة العامة واختيار أفضل ممثل لها. الكل زاهد فيها من حيث عظم المسئولية. فالإمام مسئول عن كل كبد رطب، إنسانا أو حيوانا "والله لو عثرت بغلة فى العراق لسئلت عنها يا عمر لماذا لم تسو لها الطريق". فالحكم تكليف لا تشريف، وواجب وليس حقا.

وفى العقد الاجتماعى يتم الاختيار من الحزب أو من قوة سياسية وليس من الفرد، فى مواجهة فرد، مرشح حزب آخر معارض. فالبداية بالتعارض وبالمنافسة وبالخلاف. والحزب تطوير لصور العائلة أو العشيرة أو القبيلة أو الطائفة القديمة. يعبر عن مصالح فئة أو طبقة. ويمثل تيارا سياسيا يدعو إلى المحافظة والتحرر، إلى الرأسمالية أو الاشتراكية، إلى الحرب أو السلام. وقد يرشح الإنسان نفسه مستقلا بعيدا عن القوى والتكتلات والأحزاب السياسية وتجاوزاً للاستقطاب الشديد بين حزبين كبيرين.

د- فى البيعة لا يوجد إلا مرشح واحد هو الذى يبدأ الناس بمبايعته. ولا يجوز لأحد أن يبايع شخصا آخر فيصبح لدى الناس مرشحان يختارون بينهم. فذاك أحد مظاهر الشقاق والخلاف. إذ تنقسم الأمة إلى قسمين، قسم مع الأول وقسم مع الثانى. وقد تمتشق السيوف، وتمتد الانفعالات وتتدخل الأهواء، وتتضارب المصالح.

وفى العقد الاجتماعى يتعدد المرشحون داخل الحزب الواحد. ثم يتم تصفيتهم داخل المؤتمر العام للحزب إلى مرشح واحد. ثم يتقدم أمام مرشح الحزب الآخر. ويختار الناس بين مرشحين أو ثلاثة طبقا لعدد الأحزاب. وقد يرشح أحد نفسه مستقلا خارج الترشيحات الحزبية. فكثيرا ما يضيق الناس بالرؤية الضيقة للحزب التى تضحى بمصالح الوطن من أجل صالح الحزب، وتعطى الأولوية للمصالح الخاصة على المصلحة العامة.

هـ- وصاحب البيعة مبايع إلى الأبد طالما انه قادر، ولم يخرق البيعة من طرفه، والناس تدين له بالطاعة والولاء. لا يوجد حد أقصى للبيعة بفترة أو فترتين أو ثلاث. بل هى مبايعة مدى الحياة. لا يوجد تداول للسلطة. بل إن العصر كله يسمى باسمه: العصر الأموى، العصر العباسى... الخ. أو باسم القبيلة أو العشيرة التى ينتسب إليها الإمام: الأمويون، العباسيون، الفاطميون، الطولونيون، الإخشيديون، الغساسنة، السلاجقة. بل تسمى الدول كلها بأسماء الأسر الحاكمة: دولة بنى أمية، دولة بنى العباس، دولة بنى بويه، الدولة العثمانية. وأحيانا تسمى الخلافة، الخلافة العثمانية. وقد يشتق اسم الحكم من الرق مثل "المماليك".

وفى العقد الاجتماعى لا يوجد تفويض أبدى لممثل الإرادة العامة بل هو تفويض وقتى يتجدد باستمرار طبقا لقدرات الحاكم على استعمال هذا التفويض لتحقيق المصالح العامة. فهناك فترة محددة لصلاحية العقد. وإن تجدد فلفترة أو لفترتين وليس إلى الأبد. تداول السلطة جزء من العقد حتى لا يتحول العقد إلى تفويض دائم باسم الزمان أو التاريخ أو عبقرية الزعيم. فيتحول التفويض الإنسانى إلى تفويض إلهى.

و- وأساس البيعة هو الأخلاق وليس المصالح، والالتزام بتطبيق الشريعة وليس بتنفيذ مصالح الشركات وجماعات الضغط. شروط الإمام كلها أخلاقية مثل العدل والقوة والأمانة والكياسة.

وأساس العقد الاجتماعى هو تحقيق المصالح العامة التى تتحول من الناحية العملية إلى الدفاع عن المصالح الخاصة نظرا

للتركيب الاجتماعى للأحزاب، وتعبيرها عن قوى سياسية، محافظين أو إصلاحيين أو مصالح طبقية للعمال أو لأصحاب رؤوس الأموال.

٢- أوجه التشابه.

أ- ومع ذلك هناك أوجه تشابه ولو قليلة بين البيعة والعقد الاجتماعى. أهمها إمكانية الفك من رقبة البيعة وفسخ العقد الاجتماعى. إذا ظلم الإمام ولم يستمع إلى النصح والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، إذا تهاون فى الذب عن البيضة وتقوية الثغور والدفاع عن البلاد، إذا ما صالح الأعداء أو خان أو إذا ما اختفى وغاب أو أسر تنحل البيعة.

ويمكن فسخ العقد الاجتماعى إذا أخل طرف ببنود العقد. فالعقد شريعة المتعاقدين. إذا خرق الحاكم الدستور الذى يحتوى على بنود العقد من طرفه فإن للشعب أن يخرق العقد من طرفه كما هو الحال فى الثورات الكبرى ضد الملوك والطغاة. وقد يتم ذلك سلما عن طريق المجالس النيابية التى تمثل الشعب وتبدأ إجراءات العزل Impeachment.

ب- ويتشابه كلاهما، البيعة والعقد الاجتماعى، فى أن السلطة تنشأ من الأمة والشعب وليس من الله. فالحاكم ممثل للناس وليس ممثلا لله. كلاهما يرفضان نظام الحكم الثيوقراطى الذى كان سائدا فى العصور الوسطى فى الغرب. البيعة اختيار إنسانى حر كما حدد الأصوليون "الإمامة عقد وبيعة واختيار".

والعقد الاجتماعى أكبر رد فعل على سلطة الكنيسة والجمع بين السلطتين الدينية والسياسية فى العصر الوسيط فى المسيحية. وأكبر رد فعل على "العهد" أو "الميثاق" الإلهى الذى عقده الله مع بنى إسرائيل. وهو عقد ذو اتجاه واحد من طرف واحد، من الله إلى شعب مختار، وغير مشروط، أبدى لا ينفسخ مهما عصى بنو إسرائيل الله ومهما كان الكفر بالأنبياء وقتلهم. وهو ميثاق مادى، يعطى الأرض والمدينة والهيكل والنصر فى الحرب، وله تابوت يوضع فيه. وليس عهدا روحيا أخلاقيا بالطاعة والفضيلة. وهو عهد جماعى وليس عهدا فرديا لشعب فى مجمله، يغفر الله

خطاياه بفضل القلة المؤمنة فيه.

جـ- والبيعة والعقد الاجتماعى عملان إنسانيان خالصان بالرغم من المحيط الثقافى للبيعة والمحيط العلمانى للعقد الاجتماعى. فالبيعة مذكورة فى القرآن الكريم بعدة معان[٥٩١]:

١- بيعة النساء للنبى على الإيمان. فالبيعة للرجال والنساء ﴿**إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله ولا يسرقن**﴾. والمبادرة من النساء والاستجابة لها من النبى ﴿**فبايعهن واستغفر لهم إن الله غفور رحيم**﴾.

٢- البيعة للرسول هى بيعة لله أى الالتزام بالحق. فالطرف الثانى فى البيعة ليس بشخصه بل بما يمثله ﴿**إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله**﴾.

٣- البيعة تتلوها البشارة والخير ﴿**فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم**﴾.

٤- يرضى الله عن البيعة ﴿**لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة**﴾.

٥- البيعة أيضا تعنى البيع والشراء فى التجارة أى بالنسبة للأشياء وليس فقط بالنسبة للسلطة ﴿**واشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد**﴾. ويكون البيع مدونا وبشهود حتى يحفظ كل ذى حق حقه من الطرفين. ومنا اشتق لفظ "بيع" الذى يعنى التبادل التجارى[٥٩٢]. وقد يعنى المعنيين معا، السياسى والتجارى فى آن واحد.

أما العقد الاجتماعى فيدور فى محيط ثقافى معاد للدين كما كان موجودا فى مطلع العصور الحديثة فى الغرب ضد نظريات "الحق الإلهى" و"التفويض الإلهى" و"السلطة الإلهية" والتى كانت الكنيسة تروج لها فى صراعها مع الدولة. العقد الاجتماعى هو عقد بين الناس أولا، عقد المساواة فى الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين، ثم عقد بين الناس والحاكم على تطبيق أحكام

---

(٥٩١) ورد اللفظ (٧) مرات، المعنى السياسى (٦)، والمعنى التجارى (١).

(٥٩٢) ورد اللفظ ٦ مرات.

القانون على الجميع كما يقتضيه مبدأ العدل.

رابعا: ضرورة النقد المزدوج.

١- النقد الذاتى.

ويعنى ضرورة فتح باب الاجتهاد فى نظام الحكم الإسلامى، والتمييز بين روح الشورى والبيعة وبين أشكالهما القديمة التى ارتبطت بظروف العصر. الشورى قصد عام ضد الاستبداد والتفرد بالرأى، وليس لها شكل تنظيمى خاص. ويمكن صياغة أشكال جديدة للتشاور بين المحكومين مثل الحوار الوطنى أو بين المحكومين والحكام فى تحديد حقوق وواجبات كل من الطرفين. إنما الأهم هو البيعة فى شكلها القديم. وهى فى حاجة إلى تجديد صيغها وأشكالها ودرء المخاطر عنها والشبهات التى قيلت حولها.

أ- هناك خطر الأهواء القبلية والنزعات العرقية والمصالح الشخصية التى قد تتحكم فى البيعة. وفرق بين الصورة المثالية والتنفيذ الفعلى. ولقد اختلف المسلمون الأوائل منذ البيعة الأولى، الصغرى والكبرى، وامتشقت السيوف. وضد اقتسام السلطة "منا أمير ومنكم أمير"، مد عمر يده وشد على يد أبى بكر يبايعه. وهى فلتة وقى الله بها المسلمين من شر الاقتتال على السلطة. فمهما بلغ صفاء النفس الإنسانية وتجردها عن الأهواء إلا أن الواقع الاجتماعى والسياسى والإنسانى يفرض نفسه. فالصحابة بشر أيضا مهما بلغت درجة التجريد لصورهم المثالية. والغيرة أيضا كانت تّوقع بين زوجات الرسول.

ب- وهناك خطر التحول من البيعة إلى الحكم الإلهى، ومن بيعة البشر إلى بيعة الله. ولن ينزع الحاكم عنه قميصا ألبسه الله إياه كما حدث أيام عثمان فى مواجهة الخارجين عليه. وقد تتحول البيعة أيضا إلى ملكية وراثية كما حدث أيام بنى أمية وكما تنبأ الرسول "الخلافة بعدى ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود". فإن كانت البيعة مثالا إلا أنها تتحرك فى التاريخ وسط صراع البشر. فى البداية يكون المثال، وفى النهاية يتغلب الواقع

على المثال. فى البداية تكون النفس، وفى النهاية يكون الطين.

جـ- ومن هم أهل الحل والعقد؟ وكيف يمكن التعرّف عليهم؟ هل هم بالتعيين أم بالانتخاب أم بالعرف أم بالبداهة واتفاق العقلاء؟ ومن الذى يحدد أن هذا من أهل الحل والعقد وذاك ليس منهم؟ وما مدى علم أهل الحل والعقد وقد اتسعت المعارف، وتشعبت العلوم، وأصبح من الصعب على إنسان واحد أن يعى كل العلوم الاجتماعية والسلوكية والسياسية والاجتماع والاقتصاد والثقافة والتاريخ والإحصاء بالإضافة إلى علم النفس والأخلاق؟ وبعد اتساعهم فى الأقطار وانتشارهم فى كل الأمصار كيف يوجدون فى مكان واحد لإبداء المشورة، يحلون ويعقدون فى مكان واحد وزمان واحد؟ وهناك فرق أيضا بين المثال والواقع، بين الإمكان والتحقق، بين النية والفعل.

د- إن وجود مرشح واحد للبيعة يمنع من تداول السلطة وفرصة الاختيار والمقارنة بين أكثر من مرشح. وإذا كان عمر قد بايع أبا بكر فإن عمر اختار أكثر من مرشح كى يختار واحد من المسلمين واحدا من بينهم فى مدة معلومة، أقصر مدة ممكنة. ولو تجرأ واحد آخر وبايع واحدا آخر غير الذى بايع عليه الأول فإنه يحدث الفتنة. ولما كانت الفتنة أشد من القتل فمن الممكن قتل الثانى حفاظا على وحدة الأمة من الفتنة والشقاق. وهناك صعوبة عملية الآن للبيعة عن طريق المصافحة باليد، والناس صفوف طوال. وما العمل لو قام أكثر من واحد فى نفس الوقت لمبايعة أكثر من واحد. وكلهم من أصحاب الفضل الذين تتوافر فيهم شروط الإمامة؟ وهل يمكن أن يعرف كل أهل الحل والعقد بعضهم بعضا وقد ترامت الأطراف واتسعت الآفاق؟ وهل هناك ضمان كاف أن تتم البيعة بناء على المصالح العامة للأمة وليس المصالح الخاصة لفئة أو فرقة أو جماعة أو طائفة، وأن يتم نوع من تبادل المصالح بين الفئات لصالح فريق ضد فريق وحدوث اتفاق مسبق وتواطؤ فى بيعة خاصة قبل البيعة العامة؟ صحيح أنهم كلهم فضلاء. ومع ذلك لا يمنع الفضل الأهواء البشرية والتزاحم والتنافس وإبراز الرأى طبقا لقانون الغلبة.

هـ- وكيف يدرأ الاتهام بالنخبوية وحكم الأقلية؟ فأهل الحل والعقد فى النهاية نخبة من علماء الأمة. فالحكم للعلماء. والفقهاء أمناء الرسل، والعلماء ورثة الأنبياء. ولما كان العلم هو العلم بالشريعة فتبدأ شبهة حكم رجال الدين، وهى شبهة مازالت عالقة بأهداب التاريخ. وهل يبتعد كثيرا "أهل الحل والعقد" عن "ولاية الفقيه"؟ إنما الفرق هو سلطة الجماعة أو سلطة الفرد. وكلاهما معصوم، عصمة الأمة وعصمة الإمام؟ ويظل للعقد الاجتماعى ميزته أنه يمنع من التسلط منذ البداية عن طريق التوافق الحر بين الناس. ويظل الفكر الدينى متهما بأنه مازال معلقا بالنبوة والولاية والإمامة، وبأنه فكر فوقى علوى مفروض على الواقع ومتسلط عليه.

و- وهل هناك ما يمنع من أن يصبح العلماء فقهاء السلطان؟ لقد فقد "أهل الحل والعقد" استقلالهم عبر التاريخ أمام سطوة الدولة وسلطانها. وانتهى العلماء إلى فريقين. فريق أخذ الصرة والخلعة والركب، والمنصب والجاه والشهرة وجالس السلطان وأصبح من ندمائه مثل الشعراء والظرفاء والوزراء. وفريق أُودع السجون، وعُذب وضرب بالسياط، ونفى خارج البلاد لأنه جهر بالحق. فالساكت عن الحق شيطان أخرس. وإن أعظم شهادة كلمة حق فى وجه إمام جائر. وكلاهما إلى رسول الله منتسب. كيف يمكن لأهل الحل والعقد مقاومة إغراء السلطة والجاه والمنصب "مفتى الديار"، "قاضى القضاة"، "شيخ المشايخ"، "الإمام الأكبر"، "إمام الأئمة"... الخ؟ وتراث تقرب العلماء للسلاطين وتقرب السلاطين للعلماء معروف على مدى التاريخ.

٢- نقد الآخر.

ويعنى القدرة على الاستقلال عن الآخر بدلا من الانبهار به لشيوع نموذجه ولضعف فى الاجتهاد فى تراث الذات والنقد للموروث من أجل تطويره وتجديده بالاجتهاد فيه، والنقد للوافد من أجل بيان محليته وتاريخيته وحدوده ثم توسيع منظوره من أجل إكماله والسماح بالتعددية فى النماذج دون الانبهار بنموذج واحد وتهميش النماذج الأخرى وبالتالى إعطاء الآخر أكثر مما يستحق،

وإعطاء النفس أقل مما تستحق. وقد أسرفنا فى نقد الذات إلى حد الجلد، وفى الانبهار بالآخر إلى حد التبعية والتقليد.

ونظرا لارتباط الديموقراطية بالعقد الاجتماعى فإنه يمكن بيان حدود نظرية العقد الاجتماعى أيضا بالرغم من شهرتها، وصعوبة إيجاد بديل عقلى وتاريخى لها، واتهام كل من يتعرض لها بالنقد بالتسلط السياسى والثيوقراطية الدينية.

أ- العقد الاجتماعى حالة افتراضية خالصة لا وجود لها. هو افتراض ذهنى يقوم على تصور مثالى لمجتمع يجلس أفراده فى مكان وزمان محددين، ويختارون فيما بينهم من يفوضون إليه جزءا من سلطاتهم ليحكم باسم الإرادة العامة وليس باسم الإرادات الفردية المشخصة. فلم يحدث فى الواقع ولا فى التاريخ أن نشأ عقد اجتماعى على هذا النحو. والدول لا تدار بحالات افتراضية. وهى مثل حالة الطبيعة الأولى أو البراءة الأصلية التى تحدث عنها جان جاك روسو. هو أقرب إلى الحلم الجميل كرد فعل على الواقع الأليم الذى كان سائدا فى العصر الوسيط، تسلط الكنيسة باسم الثيوقراطية، وتسلط الدولة باسم الملكية الوراثية.

ب- ومن هو هذا الشخص الذى سيتم تفويض بعض سلطات الأفراد إليه؟ وكيف يمكن التعرف عليه؟ وكيف يتم اختياره؟ هل هو الذى يقدم نفسه طالبا الإمارة أم يختاره الناس فيما بينهم وبأى مقياس؟ وكيف تقسم سلطات الأفراد بحيث يأخذ الحاكم جزءا دون جزء؟ وكيف تتكون سلطة الحاكم الكلية من مجموع إرادات جزئية للأفراد؟ وهل تقسم إرادة الفرد على نحو كمى سواء من ناحية الذات وهو الأصعب أو من ناحية الموضوع والمجال، السياسة والاقتصاد، فيتحول إلى "تابوه" محرم على الفرد أن يدخل فيه مادام قد تم التفويض فيه من قبل؟

جـ- وعلى أى أساس وفى أى موضوع يتم تفويض أحد أفراد المجتمع؟ هل لصفات خاصة فيه؟ وما هى هذه الصفات؟ وما

مقياس التفاضل والأولويات فيها لو كان هناك أكثر من واحد يجوز أن تفوض إليه أجزاء السلطات ليجمعها فى إرادة عامة واحدة؟ وأى الصفات أولى؟ العدل أم القوة أم الأمانة؟ وهل هناك فرد مثالى يتصف بكل هذه الصفات أم أنه محض خيال، ولا يوجد فى الواقع إلا إنسان تنتابه كل مظاهر الضعف وانفعالات البشر؟

د- وماذا لو نازعه شخص آخر أو أكثر ولم يحدث تراض بين مرشحين كل منهما صالح للتفويض؟ كيف يتم اختيار واحد فقط دون الآخرين؟ وهل يحدث ذلك بالتراضى دون نزاع قد يصل إلى حد استخدام القوة والنزاع المسلح؟ هذه الصورة الخيالية المتفائلة لا وجود لها فى الواقع الذى يحكمه قانون صراع القوى، والاستيلاء على السلطة بالشوكة، ووقوع المجتمع كله فى حرب أهلية، وقسمة البلاد إلى بلدين، لكل بلد زعيم من الزعيمين المتناحرين. وكثيرا ما انقسمت الإمبراطوريات والملكيات والدول إلى شمال وجنوب أو شرق وغرب. وربما يستولى عامل من الأمصار على السلطة المركزية إذا ما قويت شوكته.

هـ- وهل يتنازل الإنسان طوعا عن جزء من إرادته يفوضها إلى صاحب الإرادة العامة؟ وماذا لو لم يشأ إنسان ما التنازل عن جزء من سلطته إلى ممثل للجميع لأنانيته ولتسلطه ولفرديته ورغبته فى الاستيلاء على السلطة؟ وهل الإنسان خيّر بطبعه إلى هذا الحد، يعطى أكثر مما يأخذ، ويتنازل أكثر مما يستحوذ؟ وإذا كان كل فرد يولد حرا مختارا فماذا لو اختار عدم التنازل عن جزء من إرادته واستبقاها لنفسه فهو أدرى بالصالح العام؟ بل إن الإنسان بطبعه يريد المزيد من السلطة وليس القليل.

و- وقد يستمرئ الممثل للإرادة العامة السلطة ويحولها من تفويض إنسانى إلى تفويض إلهى، ومن مجموع الإرادات الجزئية إلى تجسيد لإرادة عامة، إرادة الله أو التاريخ أو القدر أو الشعب أو المخلص والمنقذ والملهم. وكما تحول العقد الإلهى إلى عقد اجتماعى فى البداية فى لحظات التقدم يعود العقد الاجتماعى إلى عقد إلهى فى لحظات التخلف. فالعقد الاجتماعى ليس جوهرا ثابتا بل هو جزء من حركة التاريخ، ذهابا وإيابا، تقدما

ونكوصا.

ما يهم فى "نظام الحكم الإسلامى والديموقراطية، الفروق وإمكانية التعايش" ليس الاستقطاب بين جوهرين ثابتين متناقضين على خلاف نظرى أو دفاعا عن خصوصية ثقافية. بل المهم هو الإبقاء على التأصيل لكل تجربة مع الانفتاح على تجارب الآخرين. فهناك قاسم مشترك بين تجارب الشعوب بالإضافة إلى تعدد النماذج. الوحدة فى التنوع، والتنوع فى الوحدة. تتعايش النظم السياسية فيما بينها بسبب هذا القاسم المشترك. وهو رفض الاستبداد بالرأى، والتفرد بالقرار. وتحتفظ كل تجربة تاريخية بخصوصيتها الثقافية وأشكالها التطبيقية نظرا لاختلاف الشعوب فيما بينها فى ظروف نشأتها وموروثها الثقافى وفى مسارها التاريخى. المهم إلا يكون "نظام الحكم الإسلامى" كلمة حق يُراد بها باطل، قبول من حيث الشكل والشعار والإعلان ثم ممارسة أبشع أنواع القهر والتسلط باسمه. والمهم أيضا إلا تكون "الديموقراطية" أيضا كلمة حق يُراد بها باطل، مجرد شعار براق تنجذب إليه الشعوب التى تعيش تحت نظم القهر والتسلط، وتخفى وراءها الدعوة إلى الانخراط فى العولمة واقتصاد السوق. إذ تعنى الديموقراطية هنا التسلط الاقتصادى الحر والقطاع الخاص، وحرية الاستيراد من الأطراف والتصدير من المركز.

ما يهم هو إعادة التفكير الحر المستقل فى الموروث والوافد حتى لا ينزوى الموروث فى غياهب التاريخ، ويظهر الوافد وكأنه النموذج الوحيد، وممارسة النقد المزدوج لتطوير الموروث ونقد الوافد والتعبير عن احتياجات اللحظة الراهنة تحقيقا لمقاصد الشريعة ومصالح الشعوب.



الفصل الرابع

علـوم الفقه والأصول

(الجديد)

- الموقف الإسلامى المعاصر وحقوق الإنسان
- المجتمـع المـدنى بـين التـصور الإسـلامى والمفهـوم الغربى
- الإســـلام والتنميـــــة
- الناصرية والإسلام : وحدة عضوية
- هل الفقر قيمــة؟ تحليل مفهوم الفقر فى التراث القديم
- نظرية الثورة العربية: إعادة قراءة
- الاشتباه فى فكر باحثة البادية ملك حفنى ناصف
- مستقبل الإسلام فى ضوء التحديات الراهنة

الموقف الإسلامى المعاصر وحقوق الإنسان

مما لا شك فيه أن من سمات الفكر العربى الحديث هو وضع طرفين، أحدهما قديم والآخر جديد والربط بينهما بواو العطف للدلالة على الرغبة فى الجمع بين الاثنين "الأصالة والمعاصرة" التراث والتجديد، الدين والعلم، النقل والعقل، الماضى والحاضر، التقليد والاجتهاد إلى آخر هذه الثنائيات التى ملأت الحياة الثقافية العربية منذ القرن الماضى وحتى هذا القرن. كما تدل على أن الربط بينهما بواو العطف لا يدل إلا على تجاوز بينهما دون تفاعل نظراً لغياب طرف ثالث، هو الواقع الذى يحدث فيه هذا التفاعل. فالطرف الأول يقمع فى الماضى وطوباوياته والطرف الثانى يشرئب إلى المستقبل وأحلامه. وكلاهما نظرتان مثاليتان. الأول يرى أن حل الحاضر فى الماضى، والثانى يرى أن حل الحاضر فى المستقبل. الأول يرى نموذجه فى العصر الذهبى للإنسان فى الفردوس المفقود، عصر البراءة الأول، النبوة والخلافة قبل أن تتحول إلى ملك عضود. والثانى يتطلع إلى نموذجه فى العصر الذهبى للآخر، العصور الحديثة، عصر التنوير والتقدم والإنسان والطبيعة والعلم والعقد الاجتماعى والمجتمع المدنى، الفردوس القادم، الغرب الحديث الذى لم يحدث فيه انهيار، ولم تقم مُثُله على مركزية أوروبية، ومعايير مزدوجة، وربما عنصرية دفينة. ولا يحاول أحد الغوص فى الحاضر لمعرفة مكوناته وطبيعته وعوامل

(*) "حقوق الإنسان فى الفكر العربى، دراسات فى النصوص"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أبريل ٢٠٠٢، ص٥٨١-٥٩٩.

حركته وأسباب ثباته، وفى أى مرحلة تاريخية يتحرك المجتمع، وما رسالة هذا الجيل بالنسبة للجيل السابق تمهيداً للجيل اللاحق. فالأسهل هو الاغتراب بالحاضر إما فى الماضى وإما فى المستقبل. والأصعب الغوص فى أعماق الحاضر لرؤية تفاعلاته وكيفية السيطرة عليها وإعادة تفعليها وتوجيهها فى مسار التغير الاجتماعى نحو التقدم المنشود لكلا الطرفين. ما أسهل على الفكر العربى الحديث الهروب من المواجهة والوقوع فى المداخل الإيديولوجية للواقع العربى الراهن. وتنشأ الحرب بين الطرفين، الأول يكفّر الثانى، والثانى يخوّن الأول حتى تسيل الدماء فى الجزائر ومصر، ويشق الصف الوطنى، وينسى الناس العدو الخارجى. فيتحول الصديق الداخلى إلى عدو، والعدو الخارجى إلى صديق، ويختلف العرب فيما بينهم فى تحديد من هو الصديق ومن هو العدو.

وهناك ستة اتجاهات للربط بين الموقف الإسلامى المعاصر وحقوق الإنسان. وهى كلها فى الساحة. تتعاون أحياناً وتتناحر أحياناً أخرى. والساحة فسيحة تقبل كل الاجتهادات. ولكل اتجاه أدبياته ومنظماته القطرية والقومية، المحلية والعالمية، والكل يتسابق على الإعلان عن النفس، وإبراز الجهد، وإثبات الريادة، وإكثار النشرات، وتوالى الندوات، وعقد المؤتمرات، والهب للمساعدة من تمزق حقوقهم فى التعبير واللجوء إلى القضاء دفاعاً عن حقوق الإنسان فى حرية التعبير والحركة التى تكونها الدساتير، والخلاف بينها فى المضمون الذى قد يكون واحداً ولكن فى المنهج، كيفية المقاربة بين حقوق الإنسان والإسلام أى فى طريقة فهم واو العطف وليس فى فهم الطرفين المعطوفين، فالموضوع يرد إلى المنهج أى إلى طريقة التناول وأساليب التفكير ووسائل البيان[٥٩٣].

---

(٥٩٣) هناك فى مصر مثلاً أربعة منظمات لحقوق الإنسان، ولكل نشراتها ونشاطاتها وتنظيمها وتمويلها الداخلى والخارجى مثل:
١- المنظمة العربية لحقوق الإنسان.
٢- المنظمة المصرية لحقوق الإنسان. وتصدر "حقوق الإنسان" نشرة غير دورية.
٣- مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان.
٤- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. ويصدر عدة مجلات مثل "سواسية"، "مساعدة"، "رؤى مغايرة"، "رواق عربى".

أولا: التقدمية الغربية.

وهو تيار يرى أن الإعلان العالمى عن حقوق الإنسان، الأول منذ الثورة الفرنسية ١٧٨٩م أو الثانى بعد الحرب الأوروبية الثانية ١٩٤٨م هو الإعلان العام والشامل للإنسانية جمعاء بصرف النظر عن ظروف الحرب والنظرية العنصرية التى قامت عليها. يمكن تطبيقها على كل المجتمعات بصرف النظر عن ظروف كل منها. لا توجد أسس فلسفية أو تصورات خاصة تقوم عليها كالفردية التى تميز الفلسفة الغربية والتصور الغربى للعالم. هى تعبير عن العقل الخالص، وحقوق الإنسان فى كل زمان ومكان، لا تفرق بين ألمانيا ورواندا، بين أوروبا وأفريقيا أو بين أمريكا وآسيا. ولا يهم التطبيق فى حموة الإعجاب الفكرى والوئام النظرى والاغتراب الحضارى. ويحل العلاقة بين الطرفين بإلغاء أحدهما، وهو الإسلام، وإثبات الآخر وهى حقوق الإنسان كما صاغها الغرب. ولا يجتهد فى إيجاد منطق للعلاقة بين الاثنين. فالموقف واضح ولا مجال للاختيار أو المقارنة أو للقراءة أو التأويل. كل ذلك مواقف توفيقية لا علمية. تخشى من الجذرية، وينقصها الشجاعة، وينتابها التخوف من الغرب بدعوى الخصوصية أى الانعزال والانكفاء على الذات. ويمثل هذا التيار نخبة من المثقفين العلمانيين المتغربين الذين يرون الغرب ثقافة عالمية واحدة تعبر عن إنسانية واحدة، لا فرق فيها بين عالمية وخصوصية، بين الآخر والأنا. تتنوع الثقافات فى اللغات والعادات والأعراف والفنون الشعبية. أما القيم فواحدة عبر الثقافات. ولما كان الغرب هو نموذج الحداثة كان للإعلان العالمى لحقوق الإنسان وثيقة عامة وبيان للناس بصرف النظر عن أجناسهم وثقافاتهم وتقاليدهم. ويبدأ الغرب من اليونان وكأنه لا توجد حضارة قبلهم فى الشرق ولا فى ما بين النهرين ولا

الرومان
ولا كنعان ولا مصر القديمة ولا الهند ولا الصين. بدأ إعلان حقوق الإنسان
عند اليونان والرومان والعصر الوسيط ثم العصور الحديثة ابتداء من الإصلاح الدينى فى الخامس عشر والنهضة فى السادس عشر والعقلانية فى السابع عشر والتنوير فى الثامن عشر، وكأن الحضارة الإسلامية التى عاصرها العصر الوسيط لا وجود لها[٥٩٤].

وهو موقف لا يتعلق بحقوق الإنسان وحده بل موقف حضارى عام فى كل مظاهر الحياة الثقافية. ينكر على الأنا خصوصيته لحساب عالمية الآخر. يعطى الأنا أقل مما تستحق، ويعطى الآخر أكثر مما يستحق. يدل على الاغتراب، اغتراب المثقف عن ثقافته وهويته وتماهيه مع ثقافة الآخر وهويته. يخرج نفسه من مسار وعيه الثقافى التاريخى ويضع نفسه فى مسار الوعى الثقافى والتاريخى للآخر. لا يكاد يؤثر فى المجتمعات العربية والإسلامية لأنه مهتم بالتغريب وبالتمويل الأجنبى. وربما يتبنى مضمون الإعلان الغربى وبرنامجه وفلسفته الفردية الغربية دون أن ينقد ممارسته ومعياره المزدوج داخل أوروبا وخارجها ودون تطويره من حقوق الإنسان إلى حقوق الشعوب. ينشط فيه بعض المثقفين فى المدن خارج الريف. ولا يخاطب العامة، وملاحق من السلطات، ومتهم بأنه مصدر معلومات للمنظمات الدولية عن انتهاك حقوق الإنسان فى البلاد والتعذيب فى السجون، وهى ورقة ضغط من القوى الكبرى على النظم المحلية لإملاء إرادتها السياسية وكنوع من الابتزاز السياسى. ويستوى فى ذلك حقوق الإنسان وحقوق الأقليات وحقوق المرأة[٥٩٥]. موقف يضع الخاص فى العام، وينكر خصوصية وضع القضية فى كل حضارة وفى إطارها الثقافى

(٥٩٤) البيربابيه: تاريخ إعلان حقوق الإنسان، نقله إلى العربية د. محمد مندور، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٠م.

(٥٩٥) حسين جميل: حقوق الإنسان فى الوطن العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦م.

- محمد السيد سعيد: مقدمة فهم منظومة حقوق الإنسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة ١٩٩٧م.

والاجتماعى والسياسى والدولى[٥٩٦].

وقد وضعت حقوق الإنسان فى الدساتير العربية نقلاً عن الدساتير الغربية وذرا للرماد فى العيون بالرغم من المسافة الشاسعة بين الدستور والواقع ليس فقط فيما يتعلق بحقوق الإنسان ولكن فيما يتعلق بحقوق المواطن والشعب[٥٩٧]. وقد يتجه الموضوع اتجاهات طائفية فى الدفاع عن حقوق الأقليات مثل المسيحيين العرب عامة أو أقباط مصر خاصة وكأن حقوق الأغلبية ليست أيضاً مهضومة[٥٩٨].

وهو موقف إسلامى عن طريق السلب، يرفض أى محاولة لقراءة مواثيق حقوق الإنسان الدولية من منظور الثقافات الخاصة، إسلامية أو غيرها. لا يتناول الإسلام على نحو مباشر، طبقاً لتحليل مضمون هذه الكتابات، ولكن الموقف الإسلامى فى اللاشعور النافى للربط ولإيجاد العلاقة. يمكن خلف الذهن وليس فيه، تحت اللسان وليس فوقه. هو دافع للنفى وباعث على تجاوز الأنا إلى الغير. الإسلام هو الشبح الذى يتجنبه بالرغم من أنه يحدد حركته، ويوجه سلوكه، ويبتعد عنه، ويحصن نفسه تجاهه. لم يعرف الإسلام الحرية إلا فى مقابل العبودية كنظام اجتماعى. ولم يعرف مفهوم الحقوق بل عرف مفهوم الواجبات. فالحضارة الإسلامية تقوم على عدم تناسب بين الحقوق والواجبات لصالح الواجبات دون المقارنة

---

(٥٩٦) فاتح سميح عزام: ضمانات الحقوق المدنية والسياسية فى الدساتير العربية، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة ١٩٩٥م.

(٥٩٧) فكتور سحاب: من يحمى المسيحيين العرب؟، دار الوحدة، بيروت ١٩٨١م.

(2) Inter-Action Council: Universal Declaration For Human Responsibilities.

وقد كان مؤلف هذا البحث أحد خبراء صياغة هذا الإعلان العالمى الجديد برئاسة هلموت ثميت المستشار السابق لألمانيا الغربية، هانز كنج أستاذ الدراسات اللاهوتية بجامعة توبنجن بألمانيا، برسو كيم من جامعة سيول بكوريا الجنوبية.

مع الحضارة الغربية التى قد تقوم على خلل مضاد. إذ أنها تقوم على الحقوق دون الواجبات بالرغم من الإعلان الأخير فى السنتين الماضيتين عن محاولة بعض المجتهدين لصياغة "الإعلان العالمى للواجبات الإنسانية"[٥٩٩]. لم يعرف الإسلام إلا حقوق الله فى مقابل واجبات الإنسان مع أن المعتزلة قديماً قالوا بالواجبات العقلية من جانب الله مثل الخلق والتكليف، ومن جانب الإنسان مثل شكر المنعم.

ويقوم الإعلان الأول لحقوق الإنسان عام ١٧٨٩ على أربعة مبادئ، تعبر عن الفطرة ويقبلها العقل. الأول يتعلق بالحرية الطبيعية والمساواة فى الحقوق. والثانى حرية الفكر والتأليف دون الإضرار بالغير[٦٠٠]. وقد كررت الوثيقة الثانية عام ١٩٤٨ نفس المبادئ. فقد شملت واحداً وثلاثين مادة تجمع أيضاً بين حقوق الأفراد وحقوق الشعوب إلا أنها أكثر تركيزاً على حقوق الأفراد مع مزيد من التفصيل. وتركز على الحقوق أكثر مما تركز على الواجبات مما أدى إلى المعيار المزدوج فى التطبيق. الحقوق فقط داخل أوروبا الغربية دون واجبات للغرب وامتداد لهذه الحقوق خارجها[٦٠١].

---

(٥٩٩) انظر كتابنا "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الثانى "العدل" مدبولى، القاهرة ١٩٨٨م.

(٦٠٠) تحتوى على أربعة عشر مادة تجمع بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية. فالحقوق الفردية مثل المساواة بين البشر فى الحقوق دون تمييز جنسى أو عرقى، حق الحياة، حق الأم والطفل والمرأة والشيخ والمريض والعاجز، حق العمل والتعليم والضمان الاجتماعى، حق المساهمة فى التخطيط دون استغلال لأحد، حق الملكية الفردية غير الضارة، حرية الرأى والتعبير، عدم الإضرار بالغير والحقوق الجماعية مثل مساواة جميع الأمم على أسس ديموقراطية، إلغاء الحروب، فض المنازعات سلمياً، حق الدفاع عن النفس، مكافحة الظلم، المصدر السابق، ص٨ حتى ص١١٢-١١٩.

(٦٠١) شملت حقوق الأفراد مثل الحرية الطبيعية، المساواة بين البشر دون تمييز جنسى أو عرقى أو سياسى أو اجتماعى، حق الحياة دون استعباد ورق أو تعذيب، المساواة فى الشخصية القانونية، الحق فى اللجوء للقضاء، عدم جواز القبض التحكمى، حق الدفاع عن النفس أمام القضاء، البراءة قبل الاتهام، حق الحياة الشخصية دون التلصص عليها، حرية التنقل، حق الهجرة فى حالة الاضطهاد وحق الجنسية وعدم الحرمان منها، حق تكوين الأسرة، حق الملكية، حرية التفكير والاعتقاد، حرية الرأى والتعبير، حرية الاجتماع، حق الانتخاب وتولية

ثانيا: السلفية الرجعية.

وهو موقف على الطرف النقيض من الطرف السابق. يرى أن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان إنما هو إعلان خاص، فى ظروف خاصة يقوم على فلسفة خاصة، الفردية والحرية الشخصية التى تصل إلى حد الفوضوية وإنكار القيم والمبادئ الخاصة بكل مجتمع، وبديل عن الدين والشريعة، لا يمكن تطبيقه فى كل المجتمعات نظراً لتعارض بعض بنوده مع شرائع المجتمعات مثل الشريعة الإسلامية مثل قانون الأحوال الشخصية، ووضع المرأة، وقانون العقوبات خاصة حد الردة. والله أدرى بحقوق الإنسان وواجباته أكثر من الإنسان نفسه الذى يخضع للهوى والمصلحة. وما حق عند الله قد لا يكون كذلك عند الإنسان مثل تعدد الزوجات أو للذكر حظ مثل حظ الأنثيين أو بعض الحدود مثل قطع يد السارق، فأعضاء الجسم حق طبيعى للإنسان أو الرجم أو الجلد للزانى أو القصاص للقاتل، فإزهاق روح لا يعيد روحاً أزهقت، والصلب لقاطع الطرق كنوع من التمثيل قبل القتل كنوع من التعذيب. لذلك لا يسمح فى هذه البلاد بشرعية أية منظمة لحقوق الإنسان على النمط الغربى بحجة اختلاف العادات والتقاليد بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية. حتى لو دافعت عن حق المواطن فى حرية التعبير وحرية الاجتماع والحركة وحقه فى انتخاب من يحكمه وحتى لو ربطت هذه الحقوق بالشرع وتم الدفاع عن حقوق الإنسان الشرعية(٦٠٢).

حدود الله لا يمكن لإنسان أن يقترب منها وكأن هذه الحدود منفصلة عن باقى الشريعة الإسلامية. وهى واجبات على

الوظائف، حق الضمان الاجتماعى، حق العمل، حق الراحة، حق الرعاية الصحية، حق الأمومة والطفولة، حق التعليم، حق الثقافة، موازاة الحقوق والواجبات، الواجب تجاه المجتمع والقوانين والمواثيق الدولية. وتنطبق هذه الحقوق على الأحرار وسكان المستعمرات أو التى تحت الوصاية أو التى لم تتمتع بعد بالحكم الذاتى. وقد أضيف إلى هذه المواد حق الشكوى وحق الأقليات، وحق الإذاعة والنشر. وأدخلت بعض التعديلات التى تتعلق بحق الشعوب فى تقرير المصير. المصدر السابق، ص١٢٩-١٤٦.

(٦٠٢) لذلك هرب المسعرى إلى لندن. وهو رئيس الرابطة السعودية للدفاع عن حقوق الإنسان الشرعية.

الإنسان تقابلها حقوق له. فلا قطع ليد سارق إذا سرق عن جوع أو بطالة أو إذا كان المجتمع كله سارقاً. ولا رجم أو جلد أو تغريب فى مجتمع يقوم على الإثارة الجنسية وتتحول فيه فتيات الإعلان إلى نجوم. ويصعب الزواج المبكر نظراً للأزمة الاقتصادية والمغالاة فى المهور وصعوبة الحصول على سكن. وهى أحكام الوضع التى تحدث عنها الأصوليون: السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان.

والحقيقة أنها كلمة حق يراد بها باطل. صحيح أن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان يقوم على فلسفته الخاصة، الفردية الغربية، وفى ظروف خاصة، أوروبا بعد الحرب الأوروبية الثانية، وقد تتعارض بعض تفصيلاته مع عادات بعض المجتمعات وأعراف الشعوب. ومع ذلك هناك قيم أخلاقية ومبادئ إنسانية عامة تتجاوز الشعوب والعادات والأعراف. تعبر عن بداهات العقل والفطرة والقانون الطبيعى مثل قيم الحياة والعقل، والحفاظ على ثروات الأمم وعلى أعراض الناس. فالتعذيب الجسدى والسجن بلا ذنب، والقبض على المواطن بلا تحقيق، واغتيال الخصوم السياسيين، والتصفية الجسدية للمعارضين كل ذلك يعارض روح الإسلام، وروح الشريعة، ويتفق مع الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

إنما المقصود من هذا التعارض إخفاء أبشع أنواع نظم الحكم الذى يقوم على سلب الثروات الطبيعية للأمم وعلى النظام القبلى العشائرى الذى يقوم على القهر والتسلط، واستعمال الحدود للردع والتخويف، إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد. كما يطبق الحد فى العامل الأجنبى سارق القليل، ويترك صاحب العمل من أهل البلاد سارق الكثير. يخشى من حقوق الإنسان لأن بها نوع من الحريات العامة حتى لو كانت فردية. فربما كانت مقدمة وذريعة أو مناسبة وبداية للدفاع عن الحقوق العامة، الحقوق السياسية والاقتصادية للمواطنين، والتحول من حقوق الأفراد إلى حقوق الشعوب.

وقد تتعارض بعض المبادئ العامة لحقوق الإنسان ليس مع روح الشريعة الإسلامية بل مع بعض التغيرات الحرفية لبعض

قوانينهـا خاصــة فيمـا يتعلـق بقـانون العقوبـات وقـانون الأحـوال الشخصية. فالجسم حق طبيعـى للإنـسان لا يجـوز بتـر أعـضائه إلا فى حالات المرض. وإذا كان لا يجوز التمثيل به بعد المـوت فـالأولى عدم جواز التمثيل به فى الحياة. والمثال الشهير قطـع يـد الـسارق وهى عقوبة شديدة، القصد منها حـث المـشرع علـى البحـث عـن أسباب السرقة، إذا كانت عن جوع أو بطالة أو مـرض أو أن الـسرقة سلوك عام عند كل الناس إنما الفرق فى حجمهـا، سـرقة الرغيـف لإقامة الأود أم سرقة ثروات الأمم للتبذير والـسفه. لـيس المقـصود تطبيـق الحـد "أدرؤوا الحـدود بالـشبهات" بـل البحـث الاجتمـاعى لتغيير الواقع والقضاء علـى أسـباب الـسرقة. والـرجم عـادة سـامية موجودة فى الشريعة اليهودية نقدها المسيح "من يكـن مـنكم بـلا خطيئة فليرمها بحجر". وهو عقاب جسدى يفضى إلى الموت، تألم له الرسول وعاتب القاذف وتشفيه. وقد أعطـت الـشريعة أكبـر قـدر ممكن من الإشباع الجنسى للرجل، مثنى وثلاث ورباع، وما ملكت أيمانكم بحيث يستحيل عملياً البحث عن المزيد. إنما الـسؤال فـى إشــباع المـرأة. ومـن حقهـا المطالبـة بـالطلاق فـى حالـة العجـز الجنسى للرجل. وقد تكون حاجتها إلى الإشباع المطلـق أقـل مـن حاجة الرجل نظراً لما تفيضه عليها عواطف الأمومة وحب الزوج مـن إشــباع نفـسى. كمـا أن صـلب المفـسدين فـى الأرض وقـاطعى الطريـق وقطـع أيـديهم وأرجلهـم مـن خـلاف عـادة سـامية قديمـة، عقاب شديد لنشر الأمـان فـى الطرقـات. وقـد تختلـف طـرق الـردع الآن، بالـسجن مـدى الحيـاة. وكـذلك القـصاص موجـود فـى معظـم الشرائع. والبعض الآخر يستعيض عنه أيـضاً بالـسجن مـدى الحيـاة. فالحياة لا تزهق. ومجموع الخطأين لا يكون صواباً. لذلك جاء التعزيـز ليتــرك للحــاكم تخفيــف العقوبــة أو تــشديدها طبقــاً للحالــة دون التطبيـق العـام والمطلـق لهـا بـصرف النظـر عـن الحـالات الخاصـة. والجلـد العلنـى أيـضاً عقـاب سـامى قـديم موجـود فـى الـشرائع الـسابقة. والعقـاب النفـسى أحيانـاً يكـون أكثـر إيلامـاً مـن العقـاب الجسدى. وما يقال فى العقاب الجسدى يقال فـى بـاقى الأحكـام التى تجاوزها الزمن مثل الغنائم والعبيد والـصيد ودار الحـرب وبعـض جوانب فقه النساء مثل ما ملكت الأيْمان والإماء.

ويقال نفس الشىء بالنسبة لوضع المرأة فى قانون الأحوال الشخصية، وكل ما يتعلق بالميراث والشهادة والإمامة والزواج والطلاق. هناك فرق بين القانون وروح القانون، بين الصياغة الزمنية المتغيرة وبين الهدف الأبدى الدائم. لم يكن للمرأة قبل الإسلام أى حق حتى حق الحياة ﴿**وإذا الموؤدة سُئلت بأى ذنب قتلت**﴾. ولم يكن لها حق الملكية فأصبح لها شخصية اعتبارية تبيع وتشترى وتمتلك. ولم يكن لها حق الشهادة فجعل لها النصف من أجل تحقيق المساواة تدريجياً حتى يتم تغيير الوضع الاجتماعى بنجاح دون انتكاسة ورد فعل من مجتمع تقليدى. وتؤم الصلاة للنساء دون الرجال من الناحية الجمالية حتى لا تركع المرأة وتسجد أمام الرجال. كما تقتضى رئاسة الدولة الإمامة الكبرى، الإمامة الصغرى، وقيادة الجيوش مما قد يتنافى مع وضعية جسد المرأة ودورتها الشهرية وقدرتها على التحمل. وكان تعدد الزوجات بلا حدود، فوضعت له الشريعة حداً وفى حالات استثنائية مثل العقم أو العجز وبعد موافقة الزوجة الأولى وإلا كان موجباً للطلاق، وبشرط العدل المادى والنفسى. وإذا كان العدل المادى ممكنا فإن العاطفى يستحيل فيه العدل لأن العاطفة كيف وليست كماً. أما الطلاق فيمكن أن تكون العصمة بيد المرأة إذا ما أرادت، وتغلب التطبع على الطبع، والتعليم على الفطرة.

ثالثا: الوعظ التوفيقى.

ويقوم هذا الموقف على البداية بالغرب، بالإعلان العالمى لحقوق الإنسان وقبوله نفسياً وذهنياً ثم قراءته قراءة إسلامية بإيجاد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المماثلة من أجل إثبات أن هذه الحقوق قد أثبتها الإسلام من قبل إعلانها فى الغرب بأكثر من أربعة عشر قرناً، منذ ظهور الإسلام حتى الآن. فهى لا تمثل جديداً، ولا تعلن عن شىء لا يعرفه الإسلام من قبل. ويكشف هذا الموقف على نوع من الكسل الفكرى وعدم القدرة على فهم الوثائق والنصوص بالرغم من التوفيق بينها. فهى تسلم بالإعلان العالمى، وتعزله عن سياقه، وتعجب به، وتستسلم وجدانياً له دون أن تفكر فيه. فالبريق وهاج، والإعجاب بالآخر لا يتعارض مع

فطرة الذات. هكـذا فعـل الحكمـاء مـن قبـل مـع الفلـسفة اليونانيـة إعجاباً بها. فتأكيد الذات عن طريق الآخر هو اعتراف بفضل الآخـرين حتى ولو كانوا من الأمم القاصية عنا كما يقول الكندى. فـالحق فـى متناول الجميع، والكل يشرفه الحق، والحق يوافق الحق ويـشهد لـه. وهو موقف نفسى إنسانى، يحـاول أن يتجـاوز ثنائيـة المعرفـة بـين الوافد والموروث، بريق الوافد وظلال الموروث حتـى لا ينبهـر النـاس بالبريق ويخشون الظلال. وهذه بضاعتنا ردت إلينـا. فالكـل يعلـم أثـر الحضارة الإسلامية فى تكوين الحضارة الأوروبيـة فـى بـدايات العـصور الحديثة عندما ترجمت الحضارة الإسـلامية إلـى اللاتينيـة مباشـرة أو عبـر العبريـة. وقـد أتـيح لهـؤلاء الوعـاظ المـستنيرين معرفـة روح الإسلام كما عبرت عنها الشريعة التى تقوم على المـصالح العامـة ومعرفة ثقافـة الاسـتنارة فـى الغـرب الليبرالـى ووجـدوا اتفاقـاً بـين الاثنين كما فعل الطهطـاوى بـل والأفغـانى نفـسه عنـدما رأى فـى الغـرب إسـلاماً بـلا مـسلمين، ورأى فـى الـشرق مـسلمين بـلا إسلام.

والحقيقة أن هذا الموقف أيضاً يخرج الإعـلان العـالمى لحقـوق الإنسان عن سـياقه وفلـسفته التـى قـام عليهـا وكأنـه نـص خـارج الزمان والتاريخ. ويضحى بتاريخية الـنص مـن أجـل قراءتـه، وينـسى زمانيته من أجل بيان خلوده. فالإسلام أيضاً خالد مثله، لا يقل عنـه بل يسبقه أيضاً بألف وأربعمائة عام أو أقل قليلاً. وما أسهل أن يجـد العالم الإسـلامى الحـافظ لآيـات الله وسـنة نبيـه والقـارئ للإعـلان العـالمى لحقـوق الإنـسان فـى ترجمتـه العربيـة الرصـينة أن يجـد التوافـق بين النصين فى مرآة مزدوجة تعكس كل منها صورة الآخـر. فيظهران على أحسن وفاق وأجمل صورة. هكذا عبر قدماء الحكماء والمعتزلـة عـن الإسـلام بلغـة اليونـان، الجـوهر والعـرض، والمكـان والزمان، والعلة والمعلـول، والـصورة والمـادة، والكيـف والكـم. ويعبـر المتكلمـون المحـدثون عـن الإسـلام بلغـة الغـرب الحـديث، الحريـة والديموقراطيـة، والمـساواة والعدالـة الاجتماعيـة، والمعرفـة والسلام[٦٠٣].

---

(٦٠٣) من هذه الدراسات: الشيخ مصطفى عاصى: الإسلام وحرية الرأى، دار الثقافة

رابعا: المثالية النصية.

وهو موقف نصى خالص، يعتمد على انتقاء النصوص من القرآن والحديث الأكثر تعبيراً عن حاجات العصر فى الحرية والديموقراطية والعمل والحق العادل فى توزيع الثروة والتكافل الاجتماعى. وفى القرآن كل شىء. والإسلام رسالة عامة خالدة للناس جميعاً. وفى الذهن المواثيق الدولية لحقوق الإنسان وعلى أساسها يتم قراءة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والعلوم الإسلامية. فهى قراءة موجهة عن طيب خاطر وبحسن نية من أجل إعطاء صياغة عصرية للإسلام لا تقل رونقاً عن المواثيق الدولية وتنبثق من نفس الروح. وتقوم بذلك المنظمات الإسلامية فى الغرب المطالبة بالإجابة على هذا السؤال: هل هناك حقوق للإنسان فى الإسلام؟ وممثلوه أهل قانون وأصحاب شريعة. يعيشون فى الغرب. ومضطرون للدفاع عن الإسلام أمام انتقادات الغرب له وتشويه خصومه لمبادئه. وما أسهل القيام بذلك. فالقرآن طيّع لعديد من القراءات، مثالية وواقعية، فردية واجتماعية، رأسمالية واشتراكية. ولما كان الإعلان العالمى لحقوق الإنسان مثالى النزعة، يعبر عن فلسفة التنوير وعن حلم الغرب بعد الحرب العالمية الثانية وأمله فى مستقبل أفضل، انعكست هذه الروح فى قراءة النصوص القرآنية التى كانت تعبر أيضاً عن أحلام المستضعفين فى شبه الجزيرة العربية وأشواقها نحو عالم أفضل تسوده الحرية والإخاء والمساواة.

وقد حاول "المجلس الأوروبى" الإجابة على السؤال بصياغته إعلان عالمى إسلامى لحقوق الإنسان يقوم على مقاصد الشريعة الخمس كما صاغها الشاطبى والتى من أجلها وضعت الشريعة ابتداء: الحياة (النفس)، العقل، الحقيقة (الدين)، الكرامة

الجديدة، القاهرة ١٩٨٠م.
- جمال البنا: قضية الحرية فى الإسلام، الاتحاد الدولى الإسلامى للعمل، القاهرة، جنيف (د.ت).
- جمال البنا: حرية الاعتقاد فى الإسلام، القاهرة (د.ت).
- الصادق المهدى: الاعتدال والتطرف وحقوق الإنسان فى الإسلام، دائرة الإعلام الخارجى لحزب الأمة، الخرطوم (د.ت).

(العرض)، والثروة (المال). ويمكن تفصيل كل منها فى عدة حقوق مستنبطة من الحق الكلى. إذا يشمل حق الحياة على حق العمل، والتأمين ضد العجز والشيخوخة والمرض والبطالة وحق السكن والطعام والشراب وهى الحاجات الأساسية. ويشمل حق العقل حق التعليم وعدم احتكار المعرفة أو السيطرة على وسائل إنتاجها ولا يشمل العرض الشرف الفردى فقط بل أيضاً كرامة المواطن وعزة المواطنين. ولا يشير المال إلى المال الفردى بل إلى الثروات العامة والمحافظة عليها ضد الاكتناز والاستغلال والاحتكار والتبذير وسوء توزيع الثروة بين الناس[٦٠٤].

وما يحاوله المسلمون تحاوله باقى الثقافات. فهناك ميثاق أفريقى لحقوق الإنسان يقوم على نفس المنهج، جعل الإعلان العالمى لحقوق الإنسان نابعاً من داخل الثقافة الأفريقية وليس وافد إليها من الغرب. والنتيجة واحدة. إنما الخلاف فى المنهج والمصدر والقصد، قصد الأصالة فى مقابل التغريب[٦٠٥]. ويمكن أن يقال نفس الشىء فى الثقافات اليهودية والمسيحية والأسيوية.

خامسا: الواقعية الاجتماعية.

وهو الموقف الذى يتجه نحو الواقع مباشرة لمعرفة مدى انتهاك حقوق الإنسان فى حرية الرأى والتعبير والحركة. ويستمد مادته من تقارير منظمات العفو الدولية، وجمعيات حقوق الإنسان القطرية والقومية ومن الدراسات الاجتماعية وقوانين الصحافة والدساتير العربية. وتعتمد على البيانات الإحصائية أكثر مما تعتمد على المواثيق الدولية وتحليل موادها باعتبارها خطوة نظرية قد تم إنجازها من قبل ولا خلاف كبير حولها. إنما التحدى هو مدى اتفاق الواقع الاجتماعى أو اختلافه معها[٦٠٦].

---

(1) Muslim Council of Europe: Islamic Universal Declaration on Human Rights. Geneva, (S.D).

(٦٠٥) الميثاق الأفريقى لحقوق الإنسان، حول حقوق الإنسان، التضامن، القاهرة ١٩٩٣م.

(٦٠٦) وذلك مثل دراسات ونشرات المنظمة المصرية لحقوق الإنسان مثل:
- المصادرة، مداولات الملتقى الفكرى الرابع للمنظمة ١٦-١٧يونيو١٩٩٤، القاهرة ١٩٩٥م.

والتأصيل الإسلامى فى هذه المجموعة قليل فى الظاهر لأنه لا يعتمد اعتماداً مباشراً على نصوص دينية أو على التاريخ الإسلامى مع أن الواقع هو الذى يطرح السؤال الذى يجيب عليه النص كما هو واضح فى "أسباب النزول". والواقع هو الذى يتغير ويتبدل ويتطور. فيتطور التشريع طبقاً له كما هو واضح فى "الناسخ والمنسوخ". يهدف إلى تغيير الواقع عن طريق الممارسة الفعلية والإعلان والنشر أكثر مما يهدف إلى تأسيس النظر.

لذلك يغلب على دراساتها النشرات والبيانات والمجالات، المنابر السريعة المتحركة لإحداث أكبر حركة لتغير الواقع الاجتماعى. وتنتقل من مجالات حقوق الإنسان إلى حقوق الناس. تقلق الحكومات والنظم أكثر مما تؤثر فى الشعوب. وتقبل الدعم المالى من المنظمات الدولية لحقوق والإنسان ومن هيئات المعونات الغربية التى قد يكون لها هدف آخر غير الدفاع عن حقوق الإنسان مثل التركيز على الفرد دون المجتمع، والضغط على الحكومات بورقة حقوق الإنسان حتى تلبى مطالب الهيئات الدولية فى الاقتصاد، وتنفيذ سياسات الدول الكبرى[٦٠٧].

سادساً: الحل الجذرى - إعادة بناء التراث القديم.

لما كان التراث مازال مخزناً حياً فى وعى الجماهير، ومكوناً رئيسياً فى الثقافة الشعبية للأمة فإن موضوع حقوق الإنسان،

- حالة حقوق الإنسان فى مصر، التقرير السنوى لعام ١٩٩٣، القاهرة ١٩٩٤م.
- جريمة بلا عقاب، التعذيب فى مصر، القاهرة ١٩٩٣م.
- وجهاً لوجه، رد المنظمة المصرية لحقوق الإنسان على تقرير الحكومة للأمم المتحدة، القاهرة ١٩٩٣م.
- دفاعاً عن حقوق الإنسان، القاهرة ١٩٩٣م.

وكذلك دراسات ونشرات مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان مثل:
- د. هيثم مناع، الضحية والجلاد، القاهرة ١٩٩٥م.
- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان، القاهرة ١٩٩٥م.

- الاعتقال وقانون الطوارئ، القاهرة ١٩٩٥م.
- الأحزاب الحق المشروع... المحظور، القاهرة (د.ت).
- حقوق المرأة العاملة، القاهرة (د.ت).
- حرية الرأى والعقيدة، قيود وإشكاليات، القاهرة ١٩٩٤م.

(٦٠٧) حقوق الناس، الأعداد التجريبية الخمسة الأولى ١٩٩٤م.

وهـو موضـوع فرضـته أوضـاع العـصر، امتـداداً مـن الثقافـة الغربيـة واهتماماتها فإن انتهاك حقوق الإنسان واقع فى كل مجتمـع، وفـى كل نظام سياسى. تختلف أسـبابه مـن مجتمـع إلـى آخـر. كمـا أن الأســس النظريــة لحقــوق الإنــسان تختلــف أيــضاً طبقــاً لثقافــات المجتمعات، بنيتها وتطورها. وتندر هذه الكتابات لأنها لا تهـدف إلـى نتيجة سريعة ومباشرة. ولا تصب فى المصالح العاجلة لكل المراكـز والهيئات التى تعمل دفاعاً عن حقوق الإنـسان. تعمـل علـى الأمـد الطويل لتأصـيل حقـوق الإنـسان فـى الثقافـة الـشعبية بعـد إعـادة بنائها بحيث ترتكـز علـى الإنـسان ولـيس علـى الله تحقيقـاً للقـصد الإلهــى الــذى هــو الإنــسان، مخاطبتــه ومحاورتــه. فالإنــسان هــو موضوع العلم الإلهـى، خلـق العـالم لـه، وسـخرت قـوانين الطبيعـة لـصالحه. فانتهـاك حقـوق الإنـسان فـى الواقـع إنمـا سـببه غيـاب مفهوم الإنسان كبعد مستقل فـى تراثنـا القـديم، الرافـد الرئيـسى فى الثقافة الشعبية التى تقوم بـدور الأيديولوجيـة الـسياسية فـى المجتمعات التراثية مثل المجتمعات الإسلامية. ليست القـضية إذن قضية نصوص من أجل قراءتها من منظـور الإعـلان العـالمى لحقـوق الإنسان فيحدث التطابق بينهما إذا حسنت النية كما يفعـل الوعـاظ المثاليون أو لبيان الاختلاف كمـا يفـضل العلمـانيون الغربيـون وبعـض المستشرقين. إنما القضية فى هذه النـصوص عنـدما تحولـت إلـى ثقافـة عبـر التـاريخ، وارتكـزت علـى تأويـل واحـد لـصالح الـسلطان وحقوقـه المطلقـة التـى جـاوزت حقـوق النـاس فـى مقابـل ثقافـة المعارضـة التـى لـم تعـش طـويلاً فـى الوجـدان، وأصـبحت هـشة الجـذور فـى الـوعى التـاريخى. فثقافـة الـسلطة تعطـى الـسلطان الحقـوق وتعـرض علـى النـاس الواجبـات. وثقافـة المعارضـة تحـاول التقليل من حقوق السلطان مع زيـادة واجباتـه والإكثـار مـن حقـوق الناس والإقلال من واجباتهم.

لقد غـاب الإنـسان كمفهـوم مـستقل فـى تراثنـا القـديم. وإذا حـضر فإنــه يكــون باســتمرار فــى علاقــة مــع الله وكأنهمــا طرفــان متناقضان متبادلان فى علاقة "إما... أو". ولمـا كانـت الإرادة الإلهيـة هى الأقوى تـوارت الإرادة الإنـسانية وأصـبحت معلقـة علـى الإرادة الإلهية ومشروطة بها. ظهر ذلك فى علم أصول الدين أى فى علـم

العقائد. فأساسه نظرية الذات والصفات والأفعال والأسماء الإلهية. ثم تأتى الموضوعات الإنسانية كطرف لها مثل الحرية الإنسانية فتصبح مشروطة بالإرادة الإلهية كما هو الحال فى الكسب الأشعرى، والعقل الإنسانى يأتى مشروطاً بالنقل أى بالنص أو بالنبوة التى تهدى العقل أو تكون وصيه عليه. ويكون ماضى البشرية فى تاريخ الأنبياء، ومستقبلها فى المعاد، والبعث بعد نهاية العالم وانقضاء الزمان. والثواب والعقاب ليس قانوناً إنسانياً للاستحقاق بل هو رحمة إلهية، شفاعة للبعض وبشارة للبعض الآخر. والإيمان والكفر، والهداية والضلال، والتوفيق والخذلان كلها أفعال من الله. وما على الإنسان إلا أن ينطق بالشهادتين باللسان حتى ولو اضمر الكفر وكانت أفعاله مخالفة لقواعد الإيمان. أما الإمام فإنه من قريش قديماً، والجيش حديثاً، واختياراً من أهل الحل والعقد عند السنة، وتعييناً بالنص عند الشيعة. صحيح أن النسق الاعتزالى أكثر قرباً من الإنسان. فهم أهل التوحيد والعدل. وأصولهم الخمسة أكثر اتجاهاً نحو الإنسانى فى خلق الأفعال، والحسن والقبح العقليين، والوعد والوعيد طبقاً لقانون الاستحقاق، والمنزلة بين المنزلتين فى اعتبار مرتكب الكبيرة لا مؤمناً ولا كافراً بل عاصياً، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر رقابة على الإمام وتوجيهاً للحكام. وقد استمر ذلك حتى الحركات الإصلاحية فى العصر الحديث مثل محمد عبده الذى ظل أشعرياً فى التوحيد وإن أصبح معتزلياً فى العدل[٦٠٨]. وانقسمت علوم الحكمة أى الفلسفة ثلاثة أقسام: المنطق والطبيعيات والإلهيات كما وضعها ابن سينا وغابت الإنسانيات كمبحث مستقل. الإنسان نفس وبدن، البدن فى الطبيعيات، والنفس فى الإلهيات فى نظرية الاتصال بالعقل الفعال. صحيح أن إخوان الصفا زادوا قسماً رابعاً فى العلوم الإلهية الناموسية والشرعية ولكنها أيضاً علوم إلهية شرعية وليست

([٦٠٨]) هناك عدة محاولات لهذا الحفر الثقافى فى الوعى التاريخى العربى مثل:
- د. هيثم مناع: المواطنة فى التاريخ العربى الإسلامى، القاهرة ١٩٩٥م.
- د. هيثم مناع: حقوق الإنسان فى الثقافة العربية الإسلامية، القاهرة ١٩٩٥م.
- د. منصف المرزوقى: حقوق الإنسان... الرؤيا الجديدة، القاهرة ١٩٩٦م.

علوماً إنسانية مستقلة. وكان الفارابى قد بحث من قبل السياسة المدنية ووضع أسس المدينة الفاضلة. وهى أقرب إلى السياسة الإلهية. فرئيس المدينة هو الإمام أو النبى. أصبح الإنسان محاصراً بين الله والطبيعة والمجتمع، مجرد ممر عابر نحو المطلق للاتصال به على ما هو معروف فى نظرية الاتصال عند الفلاسفة أو مجرد ظاهرة طبيعية. فالنفس الإنسانية أكثر تطوراً من النفس الحيوانية التى هى أكثر تطوراً من النفس النباتية. فإذا كان للنفس النباتية ثلاث قوى: الغاذية والنامية والمولدة، فإن النفس الحيوانية تزيد عليها الحس الخارجى، الحواس الخمس، والحركة، الحركة الحيوانية. ثم تزيد النفس الإنسانية على النفس الحيوانية، الحس الداخلى، الحواس الخمس الداخلية، التذكر والتوهم والتخيل والحفظ، والحركة الإرادية والنفس الناطقة المفكرة القادرة على الاتصال بالعقل الفعال. لم يؤد تحليل النفس إذن فى علوم الحكمة القديمة

إلى أن تصبح نفساً مستقلة. عالماً إنسانياً فريداً، وليست مجرد ممر لله أو ظاهرة طبيعية أو وعاء لاستقبال المعارف اللدنية. وأدى تميزها عن البدن إلى أن تصبح نفساً طائرة بلا استقرار ولا وطن. وفى المجتمع هناك إنسان واحد، هو الإمام أو الرئيس ودونه مأمومون ومرؤوسون. هناك الملك الفيلسوف ودونه الرعية المطيعة[٦٠٩].

وفى علوم التصوف ظهرت المقامات والأحوال كانفعالات إنسانية، المقامات مثل التوبة والصبر والتوكل والرضا والقناعة، والأحوال مثل الغيبة والحضور، الخوف والرجاء، الصحو السكر، الفقد والوجد، الفناء والبقاء. وكلها طريق إلى الله من أجل الاتحاد معه والفناء فيه. صحيح أن بها تحليل التجارب الإنسانية والعواطف البشرية ولكن من أجل اكتشاف البعد الإلهى فى الإنسان وليس البعد الوجودى فيه. ويغلب عليها جميعاً القيم السلبية التى تبعث على التراجع والنكوص والتقوقع على الذات، وترك العالم بمن فيه على من فيه. ظهرت القيم الصوفية فى البداية كنوع من المقاومة

---

(٦٠٩) عبد الكريم الجيلانى: الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة، مكتبة صبيح (د.ت).

السلبية بعد أن استحالت المقاومة الفعلية بعد استشهاد الأئمة من آل البيت. فآثر البعض إنقاذ النفس بعد أن استحال إنقاذ العالم واستمر الوضع كذلك فى الثقافة الشعبية حتى الآن بالرغم من المقاومة الفعلية ونجاحها فى عصر التحرر من الاستعمار وفى الثورات العربية الأخيرة دفاعاً عن حريات الشعوب والأوطان وإن غاب فى الدفاع عن حقوق الإنسان نظراً للرصيد التاريخى الطويل فى المخزون الثقافى لتراث السلطة ولحقوق السلطان على حقوق الناس، وحقوق الله وأوليتها على حقوق العباد. ولم يستطع أحد باستثناء محمد إقبال تحويل نظرية الإنسان الكامل عند الجيلانى وابن عربى إلى الإنسان المتعين أى المواطن العادى، وتحويل المثال إلى واقع. فعظمة الإنسان فى نقصه واتجاهه نحو الكمال وليس فى كماله الذى لا نقص فيه. فى نظرية الإنسان الكامل يحتوى الله كل شىء. ويصبح هو والعالم شيئاً واحداً. ويضيع الإنسان الفردى. وبالتالى تختفى حقوق الإنسان. ولا يظهر الإنسان ضمن مصطلحات الصوفية. إنما تظهر ألفاظ النفس. والروح والسر "الإنسان الداخلى" هو الوعى الخالص، وليس الإنسان بلحمه وعظمه الذى يوضع فى السجون ويصفى فى المعتقلات.

وفى علم أصول الفقه ظهر الصراع بين الحقوق والواجبات. فالشريعة حقوق وواجبات ولو أنها على مدى التاريخ تحولت إلى واجبات صرفة، ونسى الناس الحقوق. فالأحكام الشرعية الخمسة أقرب إلى الواجبات منها إلى الحقوق، الواجب أو الفرض، ويقابله الحرام أو المحظور، والمندوب ويقابله المكروه، والمباح أو الحلال. عرف الناس الواجب فى الدرجات الأربعة الأولى. الإيجاب والسلب، والمجبر والمخير، ولكن المباح أقرب إلى الحق منه إلى الواجب.

أما مقاصد الشريعة الضروريات الخمسة، فهى أقرب إلى الحقوق منها إلى الواجبات وهى الدفاع عن الحياة أو النفس، والعقل، والدين أى الحقائق الموضوعية الثابتة درءاً للنسبية والشك، والعرض أى الكرامة والاستقلال الوطنى، والمال أى الثروات الطبيعية ضد التبذير والتلوث والنهب والاحتكار. الكل يتذكر أركان الإسلام الخمسة التى هى أقرب إلى الواجبات ولا أحد يذكر

مقاصد الشريعة الخمسة التى هى أقرب إلى الحقوق، الحق فى الحياة والتعليم والمعرفة والعمل والحرية. ويضع علم القواعد الفقهية بعض المبادئ العامة التى يمكن أن تكفل حقوق الإنسان مثل "درأ الحدود بالشبهات". فالغاية ليست تطبيق الحد بل إيجاد الأعذار للفاعل، ومثل "لا ضرر ولا ضرار" فالمصلحة أساس الشرع، و"الضرورات تبيح المحظورات"، فالحياة مقصد من مقاصد الشرع، "وعدم جواز تكليف ما لا يطاق"(٦١٠).

ومازال الفكر المعاصر أقرب إلى الحقوق منه إلى الواجبات وكما عبر عن ذلك محمد بن عبد الوهاب فى "كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد" وكأنه يوجد حق للعبيد على الله. حق الله تسليم العباد له والإنصات لإرادته، وحق السلطان طاعة الناس له وإتباع أوامره. فأين حق العباد فى الاستحقاق والثورة ضد الحاكم الظالم؟ أين حق البشر فى المواطنة. أن يكونوا أحرار متساويين فى المجتمع وليسوا رعية لسلطان أو عبيداً حتى ولو كانت العبودية لله؟. ولفظ "العبودية" أصبح ثقيلاً على النفس فى عصر التحرر.

إن "الإنسان" مفهوم رئيسى فى القرآن الكريم(٦١١). يفيد خلقه من طين وأيضاً من علم أى من معنى. وهو الأصل فى الوجود. لذلك يبحث الإنسان عنه ويتعلم منه. الإنسان قيمة وليس شيئاً، حق وليس فقط واجباً، له تكوينه النفسى، الضعف والعجلة والاغتراب والأهواء والهشاشة. يعيش فى عالم من التحديات، يدخل فيه واثقاً بقدرته على تجاوزها إحساساً بالمسئولية وتحملاً للأمانة ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان**﴾. كانت غاية الوحى تربية الوعى الإنسانى على الاستقلال، استقلال العقل والإرادة، من أجل خلق الإنسانى الفردى المسئول ﴿**وكلكم آتيه يوم القيامة فرداً**﴾، ﴿**وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه**﴾. الإنسان هو أكمل ظاهرة فى الكون وأشرف مخلوقات الله

---

(٦١٠) السيوطى: الأشباه والنظائر، القاهرة، مصطفى الحلبى، (د.ت).
(٦١١) ورد لفظ الإنسان فى القرآن ٦٥ مرة.

على الأرض وأكملها ﴿**ولقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم**﴾.

ولقد سمى محمد إقبال هذه النزعة الإنسانية، والتمركز حول الإنسان "الذاتية". فالذاتية مبدأ الكون وأساس الحياة. وهى خلق وإبداع تتولد بالمقاصد. تثبت بالكد والكفاح وتنتفى بالكسل والخمول والانعزال. الذاتية نظام العالم وهى أساس الإيمان والتفرد فيه[٦١٢].

وهناك مفاهيم أخرى موازية مثل "ابن آدم" أو "آدم" "الإنسان الأول" أو "بنى آدم" الإنسانية جمعاء، الإنسان فى التاريخ. فقد كرم الله بنى آدم فى البر والبحر. فالبشر هم أعلى قيمة فى الكون. لقد كان آدم فى الجنة وهبط إلى الأرض بفعل حر عن سوء تقدير وإتباعاً للغواية. وهى تجربة تعلم منها. فيكدح فى الأرض من جديد بعد أن اكتسب مناعة وخبرة على تحكيم العقل وتجنب الهوى وحسن الاختيار والتقدير. لقد علّم الله آدم الأسماء أى القيم والمعانى والمُثل العليا. وطلب من الملائكة السجود له احتراماً وتقديراً لعظمته. فالإنسان أعظم من الملاك. ورفض إبليس وتحدى الإنسان وطلب الزمان والتاريخ لإغوائه. وقبل الإنسان التحدى وأمده الله بالوحى دعامة له وتأييداً منه. اصطفى الله آدم واختار الإنسان لتبليغ رسالته. وأخذ منه العهد والميثاق، الدفاع عن الحق والجهر به. ولبنى آدم كرامة الحياة والملبس والمأوى والعطاء والستر، حق طبيعى للإنسان، إشباع حاجاته الأساسية ضد العرى والجوع والعطش والقحط ﴿**يا بنى آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يوارى سوءاتكم**﴾. ومن حقه اللباس والتمتع بالجمال وما خلق الله من الطيبات من الرزق ﴿**يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجداً، وكلوا واشربوا**﴾[٦١٣].

قد تساعد بعض الأمثال العامية على الإعلاء من شأن حقوق الإنسان ليس كفرد بل كجماعة وكأمة وكحياة بشر. والأمثال

---

(٦١٢) محمد إقبال: ديوان الأسرار والرموز، ترجمة عبد الوهاب عزام، دار الأنصار، القاهرة، (د.ت).

(٦١٣) ذكر آدم، بنى آدم فى القرآن ٢٥ مرة.

- د. فاروق أحمد دسوقى: نظرات فى القرآن الكريم حول حقيقة الإنسان، دار الدعوة، القاهرة ١٩٨٣م.

العامية جزء لا يتجزأ من مكونات الثقافة الشعبية. ويقوم بنفس الدور. حجة السلطة. والذى تقوم به الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وقد تكون أكبر دعامة لحقوق الإنسان. فهى تدافع عن العقل وتفند من يغفل عنه "زى تور الله فى برسيمه". وتفند الجهل "ما يعرفش طز من رحمة الله". وتدافع عن حق الإنسان فى المعرفة العقلية "ربنا عرفوه بالعقل". وتدعو الإنسان لممارسة حريته دون الاكتفاء بمجرد الشكوى من الظلم "قال ربنا دخلنا بيت الظالمين، وطلعنا سالمين، قال وإيش دخلك، وإيش طلعك". وترفض الاحتجاج بالقضاء والقدر فتلك حيلة العاجز "فى التدبير يحيل على المقادير". وترفض الاستسلام لحكم الطغاة مثل فرعون.

وتشير كثير من الأمثال العامية إلى أن حقوق الإنسان فى الحياة الكريمة وإشباع حاجاته الأساسية فى الطعام والشراب والإسكان أولى من حقوق الله. فالله غنى عن العالمين، والإنسان هو الأولى بالرعاية. فالإنفاق على أهل الدور أولى من بناء المساجد "كل لقمة فى بطن جائع أخير من بناية جامع". وما يحتاجه البيت يحرم على الجامع "اللى يلزم البيت يحرم على الجامع" حتى ولو كان الأمر مجرد حصير "حصيرة البيت تحرم على الجامع". ولا يجوز التصدق خارج المنزل إلا بعد كفو أهله "الحسنة لا تجوز إلا بعد كفو البيت"[٦١٤].

إن طبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع العربى تجعل معركة حقوق الإنسان هى المعركة الرئيسية بعد استقلال الأوطان وحريات الشعوب. فالعالم العربى الآن يحاول منذ فجر النهضة العربية فى القرن الماضى إغلاق عصوره الوسطى، العصر التركى، وبداية عصوره الحديثة. فقد انقضت الفترة الأولى، عصر الإسلام الذهبى فى القرون السبعة الأولى وأرخ لها ابن خلدون مبيناً أسباب قيام الحضارة العربية الإسلامية وأسباب انهيارها، من البدو إلى الحضر ثم إلى البدو من جديد. وهى الفترة التى تريد الحركات الإسلامية المعاصرة العودة إليها أو استعادتها أو أخذها

---

(٦١٤) حجة السلطة Argument of Authority.

نموذجاً ونبراساً. والفترة الثانية منذ ابن خلدون حتى هذا القرن سبعة قرون ثانية، عصر الشروح والملخصات، ساد فيها الغزو الخارجى، التتار والمغول والقهر الداخلى، الخلافة العثمانية والتى حاول الإصلاح الدينى منذ القرن الماضى وضع بداية جديدة لها. والعالم الإسلامى الآن ينهى السبعة قرون الثانية ويبدأ سبعة قرون ثالثة يتحول فيها من القديم إلى الجديد، ومن النقل إلى العقل، ومن النص إلى الواقع، ومن الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان، ومن النفس إلى البدن مثل عصر النهضة الأوروبى فى القرن السادس عشر بعد أن انتهى الإصلاح الدينى الذى بدأ منذ القرن الماضى. ترتبط قضية حقوق الإنسان إذن بالتحول التاريخى من الإصلاح إلى النهضة على الأمد القصير، وبالدخول فى معركة القدماء والمحدثين حتى ينتصر المحدثون على القدماء، وبالتحول التاريخى على الأمد الطويل من مرحلة العصر الوسيط الإسلامى إلى العصر الحديث الإسلامى الذى يقوم على العقل والحرية والمساواة والتقدم، والمُثل التى ناضل من أجلها المعتزلة والفلاسفة قديماً، ورواد النهضة العربية حديثاً. قضية حقوق الإنسان هى جزء من كل، نضال تاريخى طويل من أجل تحويل مسار الحضارة الإسلامية كله من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى دون الاكتفاء بنقل النموذج الغربى أو قراءته قراءة إسلامية نصية. ولا يوجد إبداع فكرى خارج الإبداع التاريخى. ولا توجد حقوق إنسان إلا فى مسار التاريخ.



المجتمع المدنى بين التصور الإسلامى والمفهوم الغربى

أولا: الثقافة العربية بين الاستهلاك والإبداع.

لا يوجد مفهوم أصبح متداولا وشائعا فى الثقافة العربية المعاصرة، فى مراكز الأبحاث والجمعيات الأهلية والصحافة مثل مفهوم المجتمع المدنى وما يتعلق به من مفاهيم موازية مثل حقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، وحقوق المرأة، والتحول الديمقراطى. فهو عنصر من عناصر برنامج كامل يصدّر إلينا من الخارج من أجل إبعاد الفكر عن برنامجه الخاص وإبداعه مفاهيمه وتصوراته التى تعبر عن مرحلته التاريخية مثل التحرر والنهضة والثورة والإصلاح والتغير الاجتماعى والنقد الذاتى، والثقافة الوطنية والاستقلال. وهو برنامج للتصدير من ثقافة المركز إلى ثقافات الأطراف فى مقابل برنامج ثقافة المركز والذى تشغل به الثقافة العالمية مثل العولمة، وصراع الحضارات، ونهاية التاريخ، وثورة الاتصالات، والإدارة العليا، والتكنولوجيا المتقدمة. ولا توجد ثقافة تشرح متون غيرها وتقتصر على الحواشى والشروح مثل الثقافة العربية التى أجهدت نفسها فى الشرح دون كتابة المتن حتى أصبحت ترقص على أنغام غيرها، وتدور فى فلك الآخر، وكأننا مازلنا فى عصر الشروح والملخصات فى العصر المملوكى العثمانى. والتقدم الوحيد هو شرح نص الغير بدل شرح نص

(*) بيروت، أغسطس ٢٠٠٢.

النفس، مضغ غذاء جديد بدلا من اجترار الغذاء القديم. وأصبحت هذه المفاهيم "نوارة" البرامج الثقافية، والموضوعات الرئيسية فى أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية. ولا يوجد مثقف جدير بهذا الاسم إلا إذا كان له باع فيها بالكتابة أو التصريح وإعلان المواقف، بالرغم من نطق أسماء هنتنجتون وفوكو ياما بنبرة أهل الريف أو أهل الصعيد. وحبذا لو نطقها بالإنجليزية أو الفرنسية وتطرق إلى جذورها اليونانية واللاتينية خاصة لو كان من الأساتذة الجامعيين أو من السفراء المتقاعدين أو من المهاجرين الزائرين أو من مذيعى القنوات الفضائية باللغات الأجنبية. والغاية أخذ الثناء من الجمهور أكثر من التطرق إلى الموضوع.

وهى مفاهيم غير بريئة، ظاهرها العلم وباطنها الأيديولوجيا. لم يعد العلم فقط هو التكنولوجيا بل الأسس النظرية التى يقوم العلم عليها. ولم تعد الأيديولوجيا فقط هى النظم السياسية والاقتصادية كالرأسمالية بكافة أنواعها والاشتراكية بمختلف اتجاهاتها بل أصبحت مفاهيم مساندة للرأسمالية بعد نهاية عصر الاستقطاب. كانت الرأسمالية فى عصر الاستقطاب تؤسس شرعيتها فى الليبرالية فى مقابل الشمولية، الأساس النظرى للنظم الاشتراكية. وبعد انهيار المنظومة الاشتراكية بدأت الرأسمالية تبحث لها عن شرعية جديدة لها كى تجدها فى العولمة أى شمولية رأس المال الذى يتخطى حدود الأوطان. ويتطلب إسقاط الحواجز الجمركية بين الدول، والتخلى عن سيادة الوطنية للشعوب باسم العالم قرية واحدة، وثورة الاتصالات، ونهاية التاريخ، وكأن العولمة آخر مرحلة من مراحل الرأسمالية. فقد توقفت عقارب الساعة. وانتهى تطور التاريخ، وبلغ الذروة وستظل كذلك إلى يوم الدين. تشغل العولمة سائر الشعوب فى الأطراف بصراع الحضارات لإخفاء صراع المصالح. فالشعوب فى الأطراف مازالت مرتبطة بتراثها القديم المكون الرئيسى لحضارتها ومنظومة قيمها ولم تقطع بعد معه كما فعل الغرب الحديث. فتدافع الشعوب التراثية عن تراثها دون مصالحها، وعن ماضيها دون حاضرها، وعن ذاتها بعيدا عن هجمة غيرها. وقد أعلن الغرب لأول مرة عن ممارساته الفعلية فى القضاء على لغات الشعوب المستعمرة

وثقافاتها حتى لا تكون أداة للتحرر فيما بعد، الجزائر فرنسية، وأمريكا إنجليزية أو فرنسية أو أسبانية أو برتغالية، وأفريقيا أنجلوفونية أو فرانكفونية، وسواحل جنوب شرق آسيا بريطانية أو أسبانية أو هولندية أو برتغالية... الخ. أعلن عما كان يخفيه. وصرح بما كان ينكره، مع أنه نفسه قضى على حضارته الخاصة بتدميرها بعد بنائها. فشتان ما بين مُثُل التنوير الأولى فى القرن الثامن عشر، العقل والحرية والمساواة والإخاء والعدالة الاجتماعية والطبيعة والتقدم وبين تدميرها الآن فى عصر ما بعد الحداثة والتفكيكية والكتابات "ضد المنهج" و"وداعا أيها العقل"، والإعلان عن "موت الإله" وحياة الإنسان، ثم "موت الإنسان" ولا حياة لأحد، وبداية عصر العدمية المطلق، والكتابة من نقطة الصفر، والعود إلى العماء الأول حيث لا قانون ولا نظام ولا تناسق ولا انسجام بل فوضى شاملة فى البداية وفى النهاية.

وكان من الطبيعى أن ينشأ رد فعل إسلامى ضد مفهوم المجتمع المدنى وجمعياته المنتشرة فى الوطن العربى والعالم الإسلامى باعتبارها تعمل فى جدول أعمال غربى وبتدعيم مالى منه ودون أن تدرك بعمق النيات غير البريئة لواضعى مثل هذه المفاهيم ودون أن تؤصل حاجات المجتمعات فى تراثها وثقافاتها الشعبية. فقوى مفهوم الأمة، الذى يجمع الشعوب كلها فى أخوة وبنية ورابط إنسانى وتعاون إقليمى، وربما روابط سياسية دون أن تكون بالضرورة دولة إسلامية واحدة مترامية الأطراف كالشركات العابرة للقارات فى عصر العولمة. المجتمع المدنى ضد الدولة الإسلامية. والقانون المدنى ضد الشريعة الإسلامية. المجتمع المدنى هو المجتمع الوضعى. والقانون المدنى هو القانون الوضعى. الأول يقوم على إرادة البشر، والثانى على إرادة الله. الأول نسبى والثانى مطلق. الأول يعبر عن مصالح الطبقات أو الطوائف والمذاهب والعشائر والأجناس بينما الثانى يعبر عن المصالح البشرية العامة دون تحيز لصالح طائفة أو مذهب أو قوم. الأول علمانى يقوم على الفصل بين الدين والدولة، الدين لله والوطن للجميع، الدين فى علاقة الإنسان بالله والقانون فى علاقة الإنسان بالمجتمع. بينما يقوم الثانى على رؤية إسلامية توحد

بين الدين والمجتمع، أو تنعكس علاقة الإنسان بـالله علـى علاقتـه بالمجتمع. ليس الإسلام دينا كهنوتيا كما كان الحال فى الدين فـى الغرب. بـل هـو ديـن اجتمـاعى وسياســى، أسـلوب حيـاة وطريقـة عمل. كما أن مواثيـق حقـوق الإنـسان فـى الغـرب ونظريـات العقـد الاجتماعى إنما تقوم على معيار مزدوج فـى التطبيـق، الـدفاع عـن المجتمع المـدنى داخـل الحـدود الجغرافيـة فـى الغـرب ثـم تـدعيم أعتـى الـنظم الـسياسية التـى تقـوم علـى التـسلط والقهـر خـارج الحدود الجغرافية للغرب فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ليـست القضية قضية مبدأ بـل موضـوع مـصالح. فقـد أصـبحت المبـادئ الآن فى الغرب نسبية تتوقف على مقدار مـا تقـدم مـن مـصالح. ويقـدم المجتمـع المـدنى الآن إلـى شـعوب العـالم الثالـث لأنـه هـو القـادر علـى حمايـة الاسـتثمار الخـاص والـدفاع عـن القطـاع الخـاص ضـد هيمنة الدولة والتخطيط والقطاع العام.

كما ينشأ رد فعل حكومى لارتباط جمعيـات المجتمـع المـدنى بالتمويـل الغربـى وبتركيزهـا علـى ملفـات حقـوق الإنـسان. وهـى ليــست فــى صــالح الــنظم الحاكمــة ملكيــة كانــت أم جمهوريــة، رأسمالية أو اشـتراكية، أئمـة قـريش أم ضـباط الجـيش. تـستعملها النظم الغربية الأمريكية المعادية كسوط لإلهاب ظهر الأنظمة إذا مـا هى خرجت عن بيت الطاعة، وانتهجت سياسـات وطنيـة مـستقلة بعيدا عن مناطق النفوذ الغربيـة، والأحـلاف الأمريكيـة والتطبيـع مـع الكيان الـصهيونى. وهـى فـى النهايـة جـزء مـن المعارضـة المدنيـة تتعاون مع أحـزاب المعارضـة الـسياسية، وتـدافع عـن الديمقراطيـة والتعددية السياسية وحريـة الـرأى والتعبيـر. فهـى جـزء مـن حركـة المجتمع والتى تريد الدولة السيطرة عليها ووضعها تحـت المراقبـة. وهى مصدر معلومـات للقـوى الغربيـة عـن أوضـاع حقـوق الإنـسان والتحول الديمقراطى فى بلـدان العـالم الثالـث ومـا تنـشره ملفـات منظمة العفو الدولية، وتقارير الأمم المتحـدة عـن حقـوق الإنـسان. كما أنها تتمتع بحماية الغرب لهـا مـن خـلال أجهـزة الإعـلام. فهـى نوع من "الصداع" المستمر لأنظمة الحكم. وقد نشطت فـى الآونـة الأخيـرة لدرجـة أنهـا أصـبحت أعلــى صـوتا مــن أحـزاب المعارضـة الرســمية الحكوميــة الممثلــة فــى البرلمــان بحيــث التــف حولهــا

الشباب بعد أن يئسوا من الإصلاح عن طريق الحزب الحاكم أو الثورة عن طريق أحزاب المعارضة. وكانت فى دوربان أكثر حضورا وتأثيرا من الوفود الرسمية للحكومات. ومازال صوتها مسموعا عبر الحدود. ولا يمكن اتهامها بالولاء الحزبى أو الانتساب الأيديولوجى. تدافع عن الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والبيئة فى كل مكان ومن خلال كل الثقافات. فما فرقته النظم السياسية وحّدته الجمعيات الأهلية. وما أفسدته الدولة أصلحه المجتمع المدنى. فهو الدولة البديلة التى تحكم من أسفل وليس من أعلى. وهى سلطة الشعب فى مواجهة سلطة الحاكم. هى الحق فوق القوة فى مقابل القوة فوق الحق، منطق النظم السياسية.

والحقيقة أن الخلاف بين المفهومين للمجتمع المدنى هو فى الحقيقة خلاف مزدوج. الأول صراع على السلطة بين الدولة وخصومها، الدولة التى تقوم شرعيتها على السلطة الوطنية وريثة حركة التحرر الوطنى والتى لا تميل فى سياستها يمينا أو يسارا نحو الغرب أو نحو الشرق. فالكل لا يرد إلى أحد أجزائه. والقلب لا ينحاز إلى أحد أجنحته. وعادة ما يُشرّع لذلك باسم الوسطية ورفض المغامرة، والتضحية بالاستقرار السياسى، والدفاع عن الأغلبية الصامتة التى لا تدرى عن اليمين واليسار شيئا، وتحقيق مصالحها العامة فى الخدمات، الصحة والتعليم والإسكان والغذاء والمواصلات. الدولة هو الأخ الأكبر. وأحزاب المعارضة يمينا ويسارا هم الأخوة الصغار، الضالون الأشقياء.

والخلاف الثانى فى مصدر المعرفة. مفهوم المجتمع المدنى مصدره الثقافة الغربية والتاريخ الغربى فى حين أن تصور المجتمع المدنى الإسلامى مصدره الثقافة الإسلامية والتراث الإسلامى. فالخلاف فى مصدر المعرفة وليس فى موضوع المعرفة، نشأة السلطة فى المجتمع. الخلاف فى وسائل المعرفة، وليس فى غاية المعرفة، حرية الفرد وديموقراطية الحكم. الخلاف ربما فى لغة الخطاب، بين لغة العقل ولغة النقل. الأولى لغة عامة مفتوحة تقبل الحوار، والثانية لغة اصطلاحية خاصة تستبعد أكثر مما تتمثل. والثقافة العربية مولعة بالمصطلحات. واللغة ليست فقط وعاء للمعنى بل هى الوجود أيضا. تحيل إلى الأشياء قدر ما تحيل إلى

المعانى. ويتشبث كل فريق بلغتـه ومـصطلحاته وخطابـه أكثـر ممـا يتمـسك بمعانيـه وأهدافـه وواقعـه. فينـشأ النـزاع حـول الخطـاب، والقصد واحد.

ثانيا: المجتمع المدنى فى المفهوم الغربى.

نشأ مفهوم المجتمـع المـدنى فـى الفكـر الغربـى فـى القـرن السابع عشر عندما بدأ لوك وهوبز يبحثـان عـن مفهـوم جديـد فـى مقابل المَلَكية والكنيسة. ففى المَلَكية المواطن رعية مـن الرعايـا، وفى الكنيسة مـؤمن فـى مجتمـع المـؤمنين. وفـى كلتـا الحـالتين يـستمد الوجـود الإنـسانى مقوماتـه مـن خارجـه، مـن الـسلطة الـسياسية أو الـسلطة الدينيـة. فجـاء مفهـوم المجتمـع المـدنى كبـديل عـن الدولـة والكنيـسة. الإنـسان فيـه عـضو بمحـض إرادتـه. وتنشأ السلطة فيه عن طريق العقد الاجتمـاعى كمـا حـددها لـوك واسبينوزا فى القرن السابع عشر، وروسو فى الثامن عشر.

لـذلك ارتـبط مفهـوم المجتمـع المـدنى بمفهـوم المـواطن والمواطنة، والمساواة فى الحقوق والواجبات بـين المـواطنين. وهـو لقب واحد عام لكـل الأفـراد الـذين ينتـسبون إلـى نفـس المجتمـع. وقد كان هـو اللقـب الأثيـر فـى الثـورة الفرنـسية قبـل الرفيـق فـى الثـورة الاشـتراكية الكبـرى فـى روسـيا عـام ١٩١٧. والأخ اللقـب المفضل فـى الجماعـات الدينيـة وبـاقى الألقـاب الأسـرية المجازيـة مثل الأب والابن والأم والأخـت. وقـد تعـددت الألقـاب فـى الملكيـات مثل ملك وأمير ونبيل وكونت وبارون وولى العهد، وفـى المجتمعـات الدينية مثل القس والراعى والبابـا والكاردينـال. يعبـر كـل لقـب عـن وضع فى التراتب الاجتماعى أو الكنسى. ولكل رتبـة سـلطة علـى الأخـرى، وعلاقـة الأدنـى بـالأعلى علاقـة الطاعـة العميـاء، علاقـة المأمور بالآمر وإلا فالطرد والحرمان.

جـاء مفهـوم المجتمـع المـدنى مفهومـا متوسـط بـين الأسـرة والدولة لحماية الفرد من الطابع البطرياركى للأسرة، الأب، والدولـة، والحاكم، والتحول من النشاط الخاص إلى النشاط العام دون مـروره بالسلطة السياسية. وهـو عنـد هيجـل خطـوة نحـو الدولـة كمـا أن الأخـلاق الفرديـة خطـوة نحـو الأخـلاق الاجتماعيـة والتـى تحقـق

المصالحة بين المصالح الخاصة والمصالح العامة. واعتبرته النظم الشمولية التقليدية مانعا من السيطرة على المجتمع، وحصنا فى مواجهة الدولة. وهو مجتمع يحكمه قانون تضعه الدولة فى مواجهة نفسها. يكفله الدستور. ولا يستطيع الأفراد ولا الجماعات ولا الدولة ذاتها اختراق قوانينه. فهو مجتمع متوسط، جسر مرور، بين الداخل والخارج، وبين الخاص والعام، وبين الفرد والجماعة، وبين الأسرة والدولة. يدين الفرد له بالولاء لأنه جزء من علاقاته الإنسانية وربما أكثر مما يدين بالولاء إلى الدولة. المجتمع المدنى يتحد مع الحرية والعمل العام فى حين أن الدولة تتحد مع النظام السياسى ومصالح الطبقة والنخبة الحاكمة والحزب الحاكم، والأيديولوجية التى تعطى الدولة شرعيتها. لا يعترض المواطن على المجتمع المدنى فهو جزء منه وعنصر فى حراكه الاجتماعى. وما يعانى منه فى المجتمع مثل البيروقراطية إنما هى من صنع الدولة وقوانينها التعسفية. فى حين يعادى المواطن الدولة ويصبح جزءا من المعارضة العلنية أو السرية، السلمية أو المسلحة دفاعا عن المجتمع ضد الدولة، ودفاعا عن الأهالى ضد الحكومة، ونصرة للمحكوم من الحاكم، وأخذ حق المظلوم من الظالم. لا يخرج المواطن عن المجتمع، فالسمك لا يخرج من الماء، ولكنه قد يخرج على الدولة للإفلات من شبكة الصياد. المجتمع تحكمه الثقافة ويحمل تبعته التاريخ فى حين أن الدولة تحكمها مصالح النخبة الحاكمة. وقد تنحرف عن التاريخ وتزيفه. لا يكون المجتمع إلا فى التاريخ فى حين أن الدولة قد تكون خارج التاريخ.

ويتجلى المجتمع المدنى فى الاتحادات والهيئات والنقابات المهنية والروابط الاجتماعية والجمعيات الأدبية والعلمية. وهو النشاط العام للفرد الذى لا تستطيع الدولة السيطرة عليه ولا منعه بل تستطيع فقط تنظيمه بما يسمى قانون الجمعيات الأهلية أو المنظمات غير الحكومية. لها ممثلون فى المنظمات الدولية وهيئات الأمم المتحدة. ولا حدود لنشاطها إلا فى مجتمعات العالم الثالث التى مازالت نظمها السياسية والاجتماعية غير مستقرة حيث يحظر عليها النشاط الدينى والسياسى. فالنشاط الدينى مجاله الجمعيات الدينية والنشاط السياسى مجاله الأحزاب

السياسية. النشاط الدينى يخاطر بالنعرات الطائفية والمذهبية. لذلك يضعف نشاطها لأن الدين والسياسة هما أهم محركين فى مجتمعات العالم الثالث. وكما بدأ الغربيون يتراجعون عن الانضمام إلى الأحزاب السياسية، فى الحكم أو فى المعارضة، عمال أو محافظين، ديموقراطيين أو جمهوريين، ديموقراطيين اشتراكيين أو ديموقراطيين مسيحيين... الخ لصالح حزب الخضر دفاعا عن البيئة، كذلك بدأ المواطنون فى العالم الثالث يتركون النشاط السياسى العام للحكومة أو المعارضة والعمل فى الجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية وفى مقدمتها جماعات حقوق الإنسان ومنظمات المجتمع المدنى. فتغيير الواقع قيد أنملة خير من الخطابة السياسية. وتنشيط الجماهير وتوعيتها بحقوقها المدنية وحثها على التعليم والمشاركة السياسية والتصويت فى الانتخابات والمظاهرات من أجل الحقوق النقابية وفرص العمل ضد البطالة أفضل من القرارات الفوقية التى تعطى القليل اختيارا وليس انتزاعا. فالحقوق تنتزع ولا توهب، تُكتسب ولا تمنح. تصعد من أسفل ولا تهبط من أعلى.

أصبح المجتمع المدنى فى المجتمعات الغربية أقوى من الدولة. إذ تقوم أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة والصحافة بدورها فى الرقابة على أجهزة الدولة. وطالما كشفت الصحافة فساد أجهزة الدولة بما فى ذلك مؤسسة الرئاسة ذاتها وإقالة الرؤساء ومحاكمتهم. فقد أُجبر نكسون على الاستقالة بفضل ما كشفته الصحافة عن تصنت الحزب الجمهورى على الحزب الديموقراطى فيما يعرف بفضيحة "ووترجيت". وكاد ينال كلينتون نفس المصير بسبب فضيحة جنسية أخرى. لا يُخشى على المجتمعات الغربية من الانقلابات العسكرية أو حل المجالس النيابية، وإلغاء الأحزاب السياسية، وإيقاف الدستور، وتعطيل أحكام القانون، وإعلان الأحكام العرفية وحالة الطوارئ ومنع التجول، والحكم بالقوانين الاستثنائية. وقد كان ديجول محل انتقاد دائم بسبب "المادة ١٦" التى تعطى رئيس الجمهورية بعض السلطات فى حالات الخطر فى أثناء حرب الجزائر، وتهديد الجيش الفرنسى فى الجزائر بالانقلاب على السلطة والاستيلاء على الحكم، من

الجزائر إلى باريس. وتجد أوروبا الشرقية صعوبة للحاق بأوروبا الغربية لهذا السبب وهو عدم استقرار المجتمعات فى أوروبا الشرقية، وتسلط الأحزاب الحاكمة، وضعف المجتمع المدنى بل وتحريم المعارضة قبل انهيار المنظومة الاشتراكية. وكان الاتحاد السوفيتى فى نفس الموقف أثناء الحكم الشمولى واضطهاد المعارضة والنفى إلى سيبيريا. ومازالت الصين تعانى من هذه الصورة التقليدية، سيطرة الدولة على المجتمعات خاصة بعد حوادث ميدان "السلام السماوى". وربما استطاعت بعض المجتمعات الأسيوية الاعتماد على الحركات الشعبية والتنظيمات النقابية بدورها فى إحداث التغير المطلوب فى النظم السياسية مثل حركات العصيان المدنى فى الهند أثناء التحرر من الاحتلال البريطانى، وثورة الشعب فى الفلبين ضد ماركوس، وثورة الطلاب فى أندونيسيا ضد سوهارتو، وربما أيضا فى أفريقيا، حركة النقابات العمالية فى السودان لإسقاط النميرى فى ١٩٨٦، والحركات الشعبية النسبية فى العواصم العربية لمساندة الانتفاضة ولو كان تتضامنا معنويا وبموافقة النظم السياسية المحاصرة بين المطرقة والسندان، بين الشارع العربى من ناحية والضغط الأمريكى الصهيونى من ناحية أخرى.

أما فى بلدان العالم الثالث فنظرا لسيطرة الدولة على كافة النشاط الخاص والعام للمواطنين، أفرادا وجماعات، قويت الدولة على حساب المجتمع باستثناء بعض الدول التى مرت بفترة ليبرالية كنظام للحكم مثل مصر فى النصف الأول من القرن العشرين وقبل ثورة يوليو ١٩٥٢. كما أن تجربة المجتمع اللبنانى فريدة من نوعها من حيث أنها البلد العربى الوحيد الذى تتجاوز فيه قوة المجتمع المدنى قوة الدولة ذاتها. فقد قام المجتمع نفسه بتنظيماته السياسية والمدنية بتحرير الجنوب من الاحتلال الصهيونى. ومازال هو الحامى للنظام الديموقراطى الذى يقوم على التعددية السياسية والوحدة الوطنية فى آن واحد. وقد أدت حركة المعارضة فى البحرين إلى فرض وجهة نظرها على نظام الحكم. وقام مجلس الأمة فى الكويت بدوره فى الرقابة على جهاز الدولة. وتقوم النقابات والاتحادات فى مصر والأردن بمقاومة شتى

أشكال التطبيع مع الكيان الصهيونى. وتناضل جمعيات حقوق الإنسان وروابط المجتمع المدنى فى تونس من أجل إقامة مجتمع وطنى تعددى حر. وعندما يغيب المجتمع المدنى، وعندما يغيب فى تاريخ شعب فترة ليبرالية يتقاتل الفرقاء، الأخوة الأعداء كما هو الحال فى الجزائر والصومال. لا يعنى تقوية المجتمع المدنى أن يكون ذلك على حساب الدولة وإضعافها. فالعلاقة بين المجتمع المدنى والدولة ليست علاقة عكسية، إذا قويت الدولة ضعف المجتمع المدنى، وإذا ضعف المجتمع المدنى قويت الدولة. بل قد تكون علاقة طردية، حركة واحدة تقوى فيها الدولة الوطنية والإرادة المستقلة. وفى نفس الوقت يقوى المجتمع المدنى حتى تضمن الدولة الوطنية بقاءها.

ثالثا: المجتمع المدنى فى التصور الإسلامى.

ولا يكاد يختلف مضمون المجتمع المدنى فى المفهوم الغربى عن مضمون المجتمع المدنى فى التصور الإسلامى حتى لو اختلفت المعايير النظرية والوسائل العلمية والأهداف والغايات. فالمجتمع الإسلامى مجتمع مدنى بطبعه. وقد لاحظ الفارابى ذلك من قبل أن الإنسان مدنى بالطبع. كما أكده ابن خلدون بعد ذلك بما يزيد على أربعة قرون بأن العمران طبيعى فى البشر.

الدولة فى الإسلام بنت المجتمع وليس المجتمع ابن الدولة. نشأت نشأة طبيعية بتخلق مجتمع جديد داخل المجتمع القديم بناء على الدعوة الجديدة. ولما تحول المجتمع القديم كله إلى مجتمع جديد، وكانت النبوة هى مصدر التشريع والباعث على الطاعة، أتت الخلافة لتسد الفراغ السياسى الذى تركته النبوة. فالسلطة نشأت تلقائيا فى المجتمع الجديد. ثم تحولت إلى المجتمع القديم بعد الفتح حتى أصبح للمجتمع الواحد سلطة واحدة تنظم أمور المجتمع بناء على القانون الجديد. فالمجتمع هو الأصل، والدولة هى الفرع. ومن ثم يمكن أن يقال إن المجتمع المدنى فى التاريخ الإسلامى هو أصل الدولة ومنشؤها.

ولقد أبقى المجتمع الجديد على كثير من تشريعات المجتمع القديم حرصا على التغير من خلال التواصل. فالمجتمع لا يتغير من

خلال الانقطاع، من الجاهلية إلى الإسلام بل "خياركم فى الجاهلية خياركم فى الإسلام"، وقد قام "حلف الفضول" بين القبائل قبل الإسلام على قيم إسلامية طبيعية، نصرة المظلوم، قبل نزول الوحى بها. فالفطرة أساس العقل والوحى والطبيعة. المجتمع هو العنصر المستمر فى التاريخ، يصبح بعدها حاملا للأيديولوجيات والشرائع والقوانين، اليهودية والمسيحية والإسلام.

وتنشأ السلطة فى المجتمعات الإسلامية طواعية واختيارا بناء على اتفاق بين الناس عن طريق البيعة. فعند علماء أصول الدين "الإمامة عقد وبيعة واختيار". تنشأ السلطة السياسية عن طريق عقد بين "أهل الحل والعقد" أى أهل الاختصاص أو ممثلى الأمة بالمعنى الحالى عن طريق الأهلية أى العلم بالشريعة وبمصالح الناس أو عن طريق تمثيل أولى للعامة من أهل العلم. والعقد شريعة المتعاقدين كما أوضح أبو بكر فى خطابه فى سقيفة بنى ساعدة بعد مبايعته التى يتعلمها جميع التلاميذ فى المدارس بحيث أصبحت جزءا من الثقافة الشعبية فى اللاوعى الإسلامى، "إنى وليت عليكم ولست بخيركم. إن أحسنت فأعينونى، وإن أسأت فقومونى. أطيعونى ما أطعت الله فيكم. فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم". فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقدية. يطيع المحكوم الحاكم طالما أطاع الحاكم القانون والدستور. فإذا ما خرق الحاكم شروط العقد من ناحيته انفسخ العقد وحق للمحكوم الخروج على الحاكم الظالم.

الحاكم ممثل للأمة وليس لله، والحكم للقانون وللدستور. الحكم الإسلامى ليس حكما "ثيوقراطيا" يقوم على الاختيار الإلهى كما هو الحال فى اليهودية التقليدية. وليس حكما ملكيا وراثيا كما كان الحال فى إمبراطوريتى الفرس والروم ومملكة بيزنطة. هو حكم أقرب إلى حكم الناس بأنفسهم عن طريق من يختارونه، أقرب إلى العقد الاجتماعى عند المعاصرين. والأمر شورى بين الناس ضد الاستبداد بالرأى والتفرد بالقرار. "فلا خاب من استشار". الديموقراطية فى الغرب مفهوم كمى، سيادة رأى الأغلبية على الأقلية. والشورى فى الإسلام مفهوم كيفى، احترام رأى الأغلبية للأقلية. وقد يكون الحق مع الأقلية.

فى الغرب تعبير عن الإرادة العامة التى قد تختلط بالمصالح الفئوية فى حين ان الشورى فى الإسلام تعبير عن إرادة عامة تعبر عنها الشريعة الوضعية التى هى تعبير عن الإرادة الإلهية التى لا تنحاز لطائفة أو فئة أو طبقة ﴿**وان اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض**﴾. هى شريعة العدل وعليه قام الميزان فى السماء والأرض.

وللمؤسسات الاجتماعية الحق فى الرقابة على الأسواق العامة وأجهزة الدولة. بل إن هذه الرقابة هى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية والتى سماها الفقهاء "الحسبة" وكما كتب ابن تيمية وابن القيم " الحكومة الإسلامية" أو الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية. فالحكومة سلطة تنفيذية وليست تشريعية أو قضائية. التشريع للقانون، والقضاء للفصل فى الخصومات. وهى السمات الرئيسية للمجتمع المدنى فى الفصل بين السلطات الثلاث.

كما يقوم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بدور الرقابة على أجهزة الدولة من خلال خطباء المساجد يوم الجمعة ودروس العصر. فالدين النصيحة. ويكون شرطه ألا يؤدى إلى منكر أعظم منه، وأن يكون العالم على علم بالموضوع حتى تصح النصيحة، ويستفيد بها أولو الأمر، وتحقق الصالح العام. تعى العامة مصالحها، ويتبصر الحاكم، ويتدبر فى قراراته. ويقوم العلماء بدورهم فى تجسير العلاقة بين الحاكم والمحكوم، حقوق المحكوم وواجبات الحاكم.

فإن استمر الحاكم فى عصيان القانون، وعدم الأخذ بالنصيحة، إذا ما تهاون فى "الذب عن البيضة"، وتقوية الثغور، وحماية الحدود، وإذا ما صالح الأعداء وتحالف معهم ضد مصالح الأمة أو صلى فى الأرض المغصوبة فإن على العلماء الذهاب إلى القضاء لشكايته أمام قاضى القضاة المعين من الحاكم والذى لا يمكن عزله حفاظا على استقلاليته. وهو ما يعادل محاكمة الرؤساء أمام المجالس النيابية أو المحكمة الدستورية العليا أو

مجلس الدولة. فإن عاد الحاكم إلى الحق بعد ثبوت التهمة عليه حققت الرقابة الشعبية دورها. وإن استمر فى عصيان الحكم وفسخ العقد جاز الخروج عليه بقيادة علماء الأمة وقضاتها وقاضى القضاة.

والشريعة الإسلامية شريعة وضعية تقوم على رعاية المصالح العامة. وضعت ابتداء تحقيقا للمصالح، المحافظة على الحياة (النفس) ، وحق الإنسان فى البقاء، والعقل، وحق الإنسان فى المعرفة، والتعليم، والمعيار العام الذى يتساوى أمامه الجميع (الدين) دون ازدواجية فى التطبيق أو نسبية فى الرؤية أو عدمية فى الاتجاه، والكرامة والعزة (العرض) وحق الإنسان فى الحياة الأبية ضد الذل والامتهان، والثروات الوطنية (المال) ضد السفه والتبذير والاحتكار والاستغلال. كما وضعت الشريعة للامتثال أى للاقتناع بها طواعية واختيارا دون فرض أو جبر. كما وضعت للتكليف أى للتحقيق وإعطاء الناس حقوقهم قبل مطالبتهم بواجباتهم. والحدود جزء من الواجبات مشروطة بإعطاء الحقوق. ولكل حد سبب وشرط مانع. فلا تطبق الحدود إلا بعد توفر أسبابها وشروطها وانتفاء موانعها. فلا تقطع يد سارق عن جوع أو بطالة أو مرض نفسى أو إذا كان المجتمع كله سارقا، وكانت السرقة سلوكا اجتماعيا عاما للأغنياء قبل الفقراء. ولا يطبق حد الزنا إلا بعد تسهيل الزواج المبكر ومنع الإثارات من أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة. وتؤتى الأفعال بالنوايا الصادقة منعا للاحتيال والتحايل. ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها. ومن ثم لا يجوز تكليف ما لا يطاق.

هذه كلها سمات المجتمع المدنى الحر الذى يشعر فيه المواطن بالانتماء إليه لأن السلطة فيه من اختياره، والقانون فيه يعبر عن مصالحه، والعدل فيه أساس الحكم، والقضاء فيه مستقل، وحرية الرأى فيه مكفولة، والجهر بالحق

فيـه واجـب، وأعظـم شـهادة قـول الحـق فـى وجـه حـاكم ظـالم، والساكت عن الحق شيطان أخرس.

مفهـوم المجتمـع المـدنى فـى الثقافـة الغربيـة، وتـصور المجتمـع المدنى فى الثقافة الإسلامية متـشابهان مـن حيـث المـضمون إن كانـا مختلفين من حيث مصادر المعرفة والمصطلحات والظروف التاريخية لكل مجتمع. والصراع بين المفهـومين أو التـصورين إنمـا هـو تعبيـر عـن حالـة الاستقطاب النظرى والعملـى الـشائع فـى واقعنـا المعاصـر بـين الأخـوة الأعـداء، الـسلفيين والعلمـانيين، المحـافظين والمجـددين، التقليـديين والإصـلاحيين. الفريـق الأول يـدافع عــن الخـصوصية الثقافيـة، والفريـق الثانى يدافع عن العالمية الثقافية. وكلا الموقفين صحيح. فـلا خـصوصية بلا عالمية، ولا عالميـة بـلا خـصوصية. لا تنـوع بـلا وحـدة، ولا وحـدة بـلا تنوع.

لا تهـم المـداخل النظريـة لمتطلبـات الواقـع الـراهن، وهـى تقويـة المجتمع المدنى أمام سيطرة الدولة على كافة مظـاهر نـشاطه باسـم القانون ومحاولة صياغة قانون جديـد للجمعيـات الأهليـة لإخـضاعها أكثـر فأكثر لرقابـة الدولـة بـدلا مـن "الـصداع" المـزمن الـذى تحدثـه جمعيـات حقـوق الإنـسان والمـرأة والمجتمـع المـدنى. المهـم هـو الموضـوع أى المصلحة الاجتماعية العامة مع احترام الأطر النظرية فيه حتـى لا ينـشأ صراع أيديولوجى بين الموروث والوافد. الأول يكفّر الثانى، والثـانى يخـوّن الأول. فيضعف الجناحان الرئيـسيان، والبـديلان الفعليـان للقلـب. فيقـوى القلب على حساب الجنـاحين، وتـزداد سـيطرة الدولـة علـى الجمعيـات الأهلية والجمعيات مشغولة بأطرها النظرية، الموروث والوافد.

لقد كانت الغلبة باستمرار لحركة المجتمع على ثبـات الدولـة. وإذا كـان اللحـاق بـالنموذج اللبنـانى، أولويـة المجتمـع علـى الدولـة، صـعب المنال فإن استمرار النموذج الآخر، أولوية الدولـة علـى المجتمـع صـعب التحقيق. إنما التعادل بين النمـوذجين فـى نمـوذج ثالـث، مجتمـع قـوى ودولة قوية، قادر على تحقيق المطلبـين فـى آن واحـد خاصـة فـى هـذا الوقت الذى يـتم فيـه حـصار الدولـة الوطنيـة وتفتيتهـا وتهميـشها لـيس لصالح المجتمع المدنى ولكن مـن أجـل التبعيـة للمركـز الخـارجى فيمـا يسمى بالعالم ذى القطب الواحد فى عصر العولمة.



الإســـلام والتنميـــة

الحـــوار النظـــرى

١- مقدمـة: الموضـوع والمنهـج.

موضوع التنمية موضوع حديث ارتبط بالتجارب الاشـتراكية فـى العالم الثالث بـالرغم مـن أنـه كـان مفهومـا سـابقا علـى ذلـك فـى النظم الرأسمالية والشيوعية على حد سواء. وتداخل مـع مفـاهيم النهضة والتقدم والإصلاح والإحياء والتغير الاجتمـاعى والنمـو. ولكـل لفظ دلالته وسياقه. فالنهضة تعنى الانتقال من مرحلة تاريخية إلـى مرحلة أخرى، وهو ما غلب على الثقافة العربية الحديثة منذ القـرن الماضى عنـدما يـشار إلـى فجـر النهـضة العربيـة الحديثـة أو الفكـر العربى فى معركة النهضة. والتطور يشير إلى التغير على مـستوى الأحياء والعلوم البيولوجية كما هو الحال فى نظرية التطور فى علـم الأحياء والطبيعة الحية وانتقالها بعد ذلك إلى علم الاجتماع كما هـو الحـال فـى الداروينيـة الاجتماعيـة. وتركـز علـى التواصـل بـين المـرحلتين أكثـر ممـا تركـز علـى الانقطـاع. والتقـدم لفـظ يفـضله الماركـسيون ويعنـى التقـدم الاجتمـاعى والتـاريخى للـنظم الـسياسية ومراحـل التـاريخ. والإصـلاح لفـظ يفـضله رواد الإصـلاح الدينى ويعنـون بـه التغيـر فـى فهـم العقيـدة والـشريعة فهمـا أكثـر عقلانيـة وحريـة دفاعـا عـن مـصالح النـاس. والإحيـاء مـصطلح أصبح مـستعملا فـى الأدب العربـى الحـديث لوصف مدرسـة إحيـاء القـصيدة العربيـة القديمـة. والتغير الاجتماعى هو التعبيـر الأثيـر لـدى الاجتمـاعيين مـع التركيـز

(*) "الإسلام والتنمية فى آسيا"، مركز الدراسات الآسـيوية، كليـة الاقتـصاد والعلـوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٩٩، ص١-١٧.

على التنمية البشرية. والنمو مصطلح فى الاقتصاد ويعنى زيادة الإنتاج بصرف النظر عن البشر. وهو مفهوم أضيق من مفهوم التنمية الذى قد يشمل معانى هذه المصطلحات جميعها، تنمية الموارد وتنمية البشر.

وربط الإسلام بالتنمية محاولة كما هى العادة فى الفكر العربى المعاصر لربط القديم بالجديد وإيجاد وحدة عضوية بين الموروث والوافد. وهو ما يؤكده حرف العطف "واو". فالإسلام موروث من اجتهادات القدماء، والتنمية معروفة من نقل المحدثين، نقلا بنقل، مع اختلاف جهة النقل فحسب. والسؤال هو: ما الصلة بين هذين المصدرين للمعرفة؟ هل يقدمان معرفتين مستقلتين، مختلفتين متباعدتين أو متناقضتين أم أنهما يقدمان معرفتين متداخلتين متشابهتين متقاربتين وربما متماثلتين؟ وربما تكون المعرفتان متشابهتين من جانب، مختلفتين من جانب آخر كما هو الحال بين أى شيئين للمقارنة بينهما وإلا لما كان هناك داع لتفرد الأشياء وتمايز بعضها عن البعض الآخر حتى بين المترادفات فى اللغة، والشبيهين بين البشر، والمتماثلين فى الطبيعة.

كما تدل واو العطف بين الإسلام والتنمية على المقارنة بين شيئين متخارجين، وحدتين موضوعتين والمقارن بينهما طرف ثالث محايد يرصد جوانب التشابه والاختلاف بينهما. وهو أمر مستحيل نظرا لاستحالة وجود الباحث المحايد الذى ينظر من علٍ وبتجرد تام على موضوعين فى آن واحد هما فى الوقت نفسه جزء منه، الإسلام والتنمية. وقد يميل إلى الإسلام أكثر مما يميل إلى التنمية إذا كان سلفى الاتجاه. وقد يميل إلى التنمية المعاصرة أكثر مما يميل إلى الإسلام إذا كان عصرى الاتجاه. وقد يميل إلى الجمع بين الاثنين، يقرأ الإسلام فى أدبيات التنمية، ويؤول أدبيات التنمية من خلال الإسلام، إذا كان تحديثى الاتجاه. يجمع بين الاثنين على نحو انتقائى دفاعى تقريظى وعظى. كما يستحيل تخارج موضوعين نظرا لأن منطق الهوية والاختلاف ينظم الأشياء، ويعم الكون، وتحتمه طبيعة الذهن وبنية العقل والقياس.

وقد تعنى واو العطف، وهو ما يحدث بالفعل، قراءة طرف من خلال طرف آخر، قراءة الإسلام من منظور التنمية، وهو ما لا يمكن نفسيا وثقافيا نظرا لأن الإسلام، وهو الموروث، أقرب إلى ذهن القارئ من التنمية، وهو الوافد. وقد يلعب الموروث لاشعوريا دور الأصل، والوافد دور الفرع بحثا عن الأصالة إذا ما كان الباحث إسلامى الاتجاه. لذلك لم يبق إلا قراءة التنمية من منظور الإسلام. وهو الأقرب، نظرا لأن لثقافة الأنا الأولوية على ثقافة الآخر، فهى الأصل وهو الفرع وفقا للتقريب. وحتى لو كان الباحث عالما موضوعيا أقرب إلى البحث عن الأشياء ذاتها بصرف النظر عن مصادرها المعرفية فإنه يحاول الحفر فى الموروث لبحث مقومات التنمية أكثر مما يتجه نحو الوافد لنقله ونقده من أجل تجاوزه. إذ يصعب التخلى عن الوافد باعتباره ثقافة العصر والرؤية التى من خلالها يتم الحفر فى الموروث. فالذهن لا يعمل إلا من خلال تصورات ورؤى، يختلط فيها القديم بالجديد فى فهم العصر.

والآن: هل يمكن الحديث عن الإسلام ككل؟ ومن أى مصدر يؤخذ الإسلام؟ هل من نصوصه الأولى، الكتاب والسنة وقد تعددت التفسيرات والاجتهادات فيهما عبر العصور؟ هل من العلوم الإسلامية العقلية النقلية القديمة، الكلام والأصول والفلسفة والتصوف؟ ولكل علم نظراته التى تتعلق بموضوع التنمية مثل الآجال والأرزاق والأسعار والفقر والغنى فى علم الكلام، وحقوق الإنسان والحاجات الأساسية والمصالح العامة فى المقاصد الشرعية فى علم أصول الفقه، والسياسات المدنية عند الفارابى، والرقى الروحى من خلال الرياضيات والمجاهدات عند الصوفية. هل يمكن الاعتماد على العلوم النقلية الخالصة كالقرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه وهناك نظرات فى كل علم تتعلق بموضوع التنمية، آيات القرآن والأحاديث النبوية الخاصة بالزراعة والأرض والماء والموارد والمعادن، ونظرات المفسرين فى خلافة الإنسان على الأرض والسعى والكد والكدح والعمل والرزق، وحياة الرسول كنموذج إرشادى للزراعة والتجارة والصناعة، والفقه باعتباره تنظيرا للمعاملات من إجارة ومزارعة وصيد وذبح وغنائم وخراج وقضاء وأوجه الصرف من بيت المال؟ هل يمكن الاعتماد

على العلوم الإنسانية القديمة، اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، وبها أيضا نظريات تتعلق بالتنمية خاصة التحليل اللغوى الاشتقاقى للألفاظ، وما زخر به الأدب العربى من حديث عن الحيوان والنبات والمعادن، وتصورات الأرض والطبيعة فى الجغرافيا، وما تمد به الروايات من قدرة القدماء على تنمية الموارد وطرق الزراعة والرى ورفع المياه وإن لم تظهر التنمية كمفهوم نظرى؟

وهل يمكن الحديث عن التنمية ككل؟ هناك مدارس عديدة فى التنمية وأنواعها والتصورات التى تقوم عليها مثل التطورية Developmentalism التى تقوم عليها التنمية المادية، والارتقائية التى تقوم عليها التنمية الروحية أو التقدم الذى تقوم عليه التنمية البشرية. وهناك أنواع متعددة للتنمية، اقتصادية واجتماعية وثقافية ونفسية وذهنية بين قطبين رئيسيين، التنمية الطبيعية والتنمية البشرية، تنمية الموارد وتنمية القدرات. وهناك تنمية وقتية لغرض محدود، قصيرة الأجل وتنمية مستدامة طويلة الأمد. وهناك تنمية تقوم على الاعتماد على الخارج فى التمويل والتخطيط والإشراف، وتنمية بالاعتماد على الذات. وهناك تنمية أوتوقراطية أو بيروقراطية، وتنمية تقوم على المشاركة الشعبية. فأى نوع من أنواع التنمية تقترن بالإسلام؟(٦١٥).

وكما أن هذه الأنواع للتنمية لا تخلو من أيديولوجيات، بين الاشتراكية والرأسمالية، الوطنية والكوكبية، الإقليمية والعولمة كذلك لا يخلو فهم الإسلام من تيارات اعتزالية أو أشعرية فى العقيدة، عقلية أو إشراقية فى الفلسفة، حنفية أو شافعية أو مالكية فى الفقه، وسلبية أو ايجابية فى التصوف، إسلام فى صالح الحكام، إسلام فقهاء الحيض والنفاس وفقهاء السلطان، وإسلام فى صالح المحكومين، إسلام فقهاء الشعب والمضطهدين، فقهاء المقاومة والثورة والمعارضة والخروج

---

(615) C.A Mallman, ed.: Human Development in its human context, Hodden and Stonhton, London 1986.

- Development as social transformation; Reflections on the Global problematique, UNU, Hodden and Stonhton, London 1985.

على الحاكم على الظالم. فأى أنواع التنمية يـتم عطفهـا علـى أى مـدارس الإسـلام وتياراتـه الفكريـة ومذاهبـه الفقهيـة واتجاهاتـه الفلـسفية وطرقـه الـصوفية؟ ولما كان الإسلام والتنمية معا يتعاملان مع المجتمـع وطبقاتـه فـإن كليهما يخضع لنفس البنية الاجتماعيـة. فالتنميـة الرأسـمالية مثـل التفـسير الرأسـمالى للـدين، والتنميـة الاشـتراكية مثـل التفـسير الاشـتراكى للـدين، والتنميـة الأوتوقراطية مثل تصور فقهـاء الـسلطان للـدين، والتنميـة الـشعبية مثل إجماع الأمة، والتنمية الوطنية مثل الإسلام الوطنى، والتنميـة الدوليـة المتعـددة الجنـسيات مثـل الإسـلام العقائـدى الـشعائرى الذى يتجاوز حدود الأوطان والإرادات الوطنية المستقلة للشعوب.

لذلك تتعدد المادة العلمية التى يمكن تحليلها من أجـل تنـاول موضوع الإسلام والتنمية من كل مصادر الإسلام النـصية التاريخيـة، وكـل أيـديولوجيات التنميـة رأسـمالية أو اشـتراكية، وهنـاك القـرآن والـسنة وكـل المـصادر التراثيـة القديمـة فـى الإسـلام. وهنـاك الدراسات والمـصادر الغربيـة الحديثـة فـى موضـوع التنميـة. وهنـاك الدراسات العربية الحديثة التى فـى الغالـب مـا تنهـل مـن المـصادر الغربيـة مـع إعـادة صـياغتها بنـاء علـى التجـارب التنمويـة العربيـة الحديثة[٦١٦]. وهناك عدة دراسات رائدة خاصـة فـى باكـستان وفـى ماليزيا عـن الإسـلام والتنميـة الـشاملة. فباكـستان شـرعيتها فـى الإسـلام، وماليزيا نهـضتها ترجـع إلـى رؤيتهـا الحـضارية الإسـلامية. وكـل مـادة علميـة هـى انتقائيـة بالـضرورة إذ لا يمكـن حـصر مــادة متوافـرة على مـدى أكثر مـن نصـف قرن منذ مطلع الخمسينات.

ويمكن الاعتمـاد بالإضـافة إلـى مـنهج تحليـل النـصوص مـنهج تحليل الخبرات المـشتركة الفرديـة والاجتماعيـة التـى مـر بهـا هـذا الجيـل الـذى عاصـر تجـارب التنميـة صـعودا وهبوطـا، فـى البدايـة والنهايـة وعاصـر حـصارها بـين النقـل عــن التجـارب الاشــتراكية وأقلمتهـا طبقـا للظـروف العربيـة أو الأفريقيـة. وهـو الجيـل الـذى

---

(٦١٦) انظر مثلا د. عمرو محى الدين "التخلف والتنمية"، دار النهضة العربيـة، القـاهرة ١٩٧٧.

يعاصر الآن بروز الإسلام كاختيار وبديل، مما يقلل الاعتماد على المصادر المدونة من التراث القديم أو من التراث الغربى فى موضوع التنمية. كما أن البداهة العقلية والرؤية الحسية والتجربة المشتركة بين المؤلف والقارئ من مقاييس الصدق.

٢- التصورات السلبية للتنمية.

وهى التصورات الموروثة والتى تحولت إلى بنية فى الثقافة الشعبية وفى ممارسات الحياة اليومية، وتحدد رؤى الإنسان للعالم، حاكما أو محكوما. وهى أقرب إلى التصورات العامة للكون منها إلى فلسفات التنمية، التصورات العامة للطبيعة ودور الإنسان وفاعليته فيها، صلة الإنسان بالله وبالعالم، حياته ومماته سعادته وشقاوته، دنياه وآخرته.

وقد تصارع تصوران. الأول أن الطبيعية ثابتة، تخضع لقوانين مطردة ومنها العلية أو السببية. وقد دافع المعتزلة عن هذا التصور خاصة أصحاب الطبائع، والفلاسفة خاصة ابن رشد فى دفاعه عن السببية ضد إنكار الغزالى لها. وهو ما يسمح بالعمل فى الطبيعة والثقة بقوانينها وبالتالى تنميتها اعتمادا على الجهد الذاتى. والإنسان فاعل فى العالم، وأفعاله تبقى فيه أثرا منه. فالعمل هو جوهر الإيمان. ومن لا عمل له لا إيمان له كما هو الحال عند الخوارج. ولم يبق هذا التصور فى الموروث الثقافى القديم بعد أن تمت إزاحته مع استبعاد المعارضة السياسية. فقد كان المعتزلة مع الخوارج من أهم فرقتين للمعارضة السنية العلنية فى الدولة الأموية. الأولى بالفكر، والثانية بالسلاح.

والثانى أن الطبيعة لا تخضع لقوانين ثابتة، وأن حركتها وسكونها من خارجها، وأن الفعل الإنسانى غير مضمون الأثر فيها. فالإنسان ليس سيد الطبيعة بل هو غريب فيها، طارئ عليها. وقد لا يساعد هذا التصور على وضع أى خطط للتنمية لأن الإنسان ليس الفاعل الأوحد فيها. فالآجال والأرزاق والأسعار والغنى والفقر من الله وليس من البشر. وقد تبنى هذا التصور الأشاعرة والصوفية. الله هو الفاعل الحق، وما دونه فاعل بالمجاز. والطبيعة وٌجدت بعد أن لم تكن، وتفنى بعد أن كانت. ولا يبقى من الإنسان

إلا رحمة ربه. ﴿**كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾، ﴿**كل شىء هالك إلا وجهه**﴾. والإنسان بإيمانه. تكفه التمتمة بالشفتين والإعلان باللسان عن الشهادتين حتى ولو أضمر فى قلبه الكفر، حتى ولو كانت أعماله غير مطابقة لإيمانه أو لم تكن له أعمال على الإطلاق. فالله رحيم بالعباد.

وقد استقر هذا التصور الأشعرى الصوفى فى الثقافة الشعبية منذ أكثر من ألف عام مما وضع بعض العوائق الثقافية أمام التنمية ودون أن تنجح التنمية عن طريق الدولة البيروقراطية أو العسكرية. فهناك عديد من الأمثال العامة يستشهد بها الناس كما يستشهدون بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ففى المجتمعات التراثية تكون السلطة للنقل وليس للعقل. وهى أمثلة أقرب إلى الجبر منها إلى الاختيار بعد أن تحول الكسب الأشعرى إلى جبر جهمى بفضل التصوف ومقامات الصبر والتوكل. كما تدل الأمثال العامية على إنكار الأسباب، والربط بين العلة والمعلول إيثارا لمعانى البركة والاتكال، وتفويض كل شىء إلى الله والنصيب والرزق المقدر والاعتماد التام على المشيئة الإلهية(٦١٧). ويتحول النصيب والرزق إلى قدرية شاملة. فالله لا يرزق إلا بحساب، ولا يعطى الإنسان إلا قدر ما يحتاج إليه، وبالتالى يقل السعى ويضعف الاجتهاد. ولا يبقى للإنسان إلا الصبر(٦١٨).

وإذا كانت التنمية قد ارتبطت بمفهوم التقدم. فقد تنازع مفهوم التقدم فى الثقافة الموروثة تصوران: الأول أن التقدم يتجه نحو الكمال بصرف النظر عن مسار التقدم إلى أعلى نحو التنزيه أم إلى الداخل نحو استقلال الوعى الإنسانى عقلا وإرادة. الوحى

---

(٦١٧) وذلك مثل: "خليها فى قشها تيجى بركة الله"، "خذ من عبد الله واتكل على الله"، "الرب واحد والعمر واحد"، "على ما ينقطع الجريد يفعل الله ما يريد"، "مالك مربى قال من عند ربى"، "رزق يوم بيوم والنصيب على الله"، "رزق الهبل على المجانين"، "من عامود لعامود يأتى الله بالفرج القريب"، "المفلس فى أمان الله".

(٦١٨) وذلك مثل: "ربك رب العطا يعطى البرد على قد الغطا"، "ربنا ريّح العريان من غسيل الصابون"، "ربنا ما يقطع بك يا متعوس يروح البرد ويجى الناموس"، " المتعوس متعوس ولو علقوا على راسه فانوس"، "إن صبرتم نلتم وأمر الله نافذ وإن ما صبرتم قبرتم وأمر الله نافذ"، "الغيرة مرة والصبر على الله"، "ما ورا الصبر إلا القبر".

تقدم، من مرحلة إلى مرحلة، من آدم حتى محمد، من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. وبعد اكتمال الوحى يستمر التقدم من خلال الفعل الإنسانى، وتحقيق الوحى كمثل أعلى للطبيعة. الغد أفضل من اليوم، واليوم أكمل من الأمس. وهو أحد معانى الأمل ورفض اليأس من رحمة الله والقنوط منها. وهو تصور يساعد على التنمية والأمل فى مستقبل أفضل. وتوضع خطط التنمية بناءً على التخطيط للمستقبل والإعداد له.

والتصور الثانى هو أن الإنسان مازال قاصرا بعقله عن الفهم وبإرادته عن الاختيار، وأن العقل مازال فى حاجة إلى وصى وهو النبى. ونظرا للبعد عن عصر النبوة اليوم فإن التاريخ بعدها فى انهيار مستمر، جيلا وراء جيل. السلف خير من الخلف. حافظ السلف على الصلوات، واتبع الخلف الشهوات. وأفضل القرون قرن النبوة ثم الخلافة ثم التابعون ثم تابعوا التابعين. ويقل الفضل جيلا وراء جيل إلى يوم الدين. ومن هنا نشأ تاريخ الطبقات، طبقات المعتزلة، وطبقات الحنابلة، وطبقات الشافعية، وطبقات الأطباء، وطبقات الصوفية، والطبقات الكبرى. خير القرون قرن الرسول. والخلافة من بعده ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود. وجاء الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء. والنتيجة الحتمية لذلك ضرورة وجود حاكم قاهر يأخذ الناس بالنواصى ليمنع الانهيار الحتمى للتاريخ، تبريرا للسلطة المطلقة. لذلك تنشأ بعض الحركات السلفية للعودة إلى الماضى. فالطريق إلى المستقبل هو الرجوع إلى الوراء فى عصر ذهبى يٌعاد إليه من جديد. ولن يقوم المهدى المنتظر إلا فى آخر الزمان لرفع التاريخ بعد انهياره، وإقامة العدل بعد الظلم، وتعود حياة الروح إلى جسد التاريخ بعد انطفائها. وقد نشأ التشريع كرد فعل على هذا التصور المنهار للتاريخ، وقٌدمت الإمامة باعتبارها استمرارا للنبوة ومحركها ومبلغها ومبرزها ومؤولها. فالحق قادم والظلم مولى. وسيظهر الإمام فيما بعد يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا فى حركة سرية. فلا يفل الحديد إلا الحديد، ولا يقوى على السلطان الجائر إلا الإمام العادل، ولا يقوى على الحاكم المتأله فى السلطان إلا الإله المتجسد فى الإمام.

وقد استقر فى الثقافة الشعبية التصور الثانى القائم على الانهيار مما يفسر روح التشاؤم واليأس والإحساس العام بالانهيار التام فى كل شىء. وهو ما لا يساعد على التنمية والأمل فى المستقبل والتخطيط والإعداد له. فالقديم أفضل من الجديد، والماضى أفضل من الحاضر. ومن علامات الساعة نهاية الإيمان على الأرض، والأجداد أفضل من الآباء، والآباء أفضل من الأبناء، والأبناء أفضل من الأحفاد. ومنذ الشعر العربى القديم وهياج الذكريات والبكاء على الأطلال تكشف الأغانى الشعبية الحديثة حب الماضى، والحنين إليه، المدن والسكن، والأسعار والحياة والأخلاق والأنس والراحة فى الفردوس المفقود[٦١٩].

وإذا ارتبط مفهوم التنمية بالسلطة، سلطة إصدار القرار ومتابعة تنفيذه فهناك تصوران موروثان للسلطة: الأول يجعل السلطة ممثلة للشعب ونابعة منه. فالإمامة عقد وبيعة واختيار. والعقد شريعة المتعاقدين، ولا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، والخروج على الحاكم الظالم واجب شرعى بعد النصيحة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ومقاضاته أمام قاضى القضاة. وصفات الإمام الكاملة مثل العدل والقوة لا تغنى عن المؤسسات المستقلة كالقضاء. والثانى أن الإمام من قبيلة معينة، قريش، وتظل الخلافة فيها إلى يوم الدين، وأن الطاعة للإمام واجبة حتى ولو عصى الإمام اتقاء الفتنة. وهو نفس التصور الذى استمر عند الفلاسفة خاصة الفارابى فى "آراء أهل المدينة الفاضلة"، فى ضرورة الطاعة لرئيس المدينة، الله أو النبى أو الملك أو الفيلسوف أو الإمام. وكلها أسماء مترادفة. ثم تتدرج الطبقات الاجتماعية إلى أسفل حتى الدرجة الدنيا من الصيادين والفلاحين والعمال. فلو ثار جزء منها فإنه يجوز بتره. فالأولى بتر عضو فاسد بدلا من أن تنتقل العدوى إلى سائر الأعضاء، ويبقى الجسم كله صحيحا معافا. وهو ما ظهر أيضا عند الصوفية فى مدينة الأقطاب والأبدال وضرورة الرئاسة لقطب الأقطاب أو بدل الأبدال فى النظام الكونى، وضرورة الطاعة المطلقة للشيخ من المريد فى الطرق الصوفية.

---

(٦١٩) وذلك مثل "مين فات قديمه تاه".

واستمر فى الثقافة الشعبية التصور الثانى كالعادة طبقا لنفس البنية التى تعطى الأولوية للأعلى على الأدنى، وللرئيس على المرؤوس، وللحاكم على المحكوم، ولله على العالم، وهى الأمثال العامية التى تدعو إلى تملق الحكام ومداهنتهم واتقاء أخطارهم[٦٢٠].

إن التصورات القديمة الموروثة من القدماء بعد ترسيخها فى الثقافة الشعبية أقرب إلى معوقات التنمية منها إلى مقوماتها. وإنها لمسئولية المحدثين الاكتفاء بالنعى على القدماء والتوجه نحو المحدثين فى الغرب لإيجاد مطالبهم دون تطوير للثقافة الموروثة القديمة بزحزحة معوقاتها، وغرس مقوماتها سواء فى موضوع التنمية أو فى غيره من أجل إعادة بنائها على أسس جديدة اعتمادا على المدارس الفكرية التى تمت إزاحتها منذ القرنين الخامس والسادس الهجريين مثل الاعتزال فى العقيدة، والمالكية فى الفقه، والرشدية فى الفلسفة، والحلاجية فى التصوف. فإذا ما استعصى هذا العمل الثقافى الذى يبغى تجاوز ما يقرب من ألف عام من أحادية الطرف فى الفكر والتى أصبحت من معوقات التنمية، وإذا ما احتاج إلى وقت طويل وعمل عدة أجيال لا ينتكس جيلا بعد جيل، وإعادة الاختيار بين بدائل أخرى تم استبعادها من قبل ولم تستقر كمكون رئيسى فى الثقافة الشعبية، وإذا لم يسعف لمواجهة حجم التحديات المعاصرة حينئذ يمكن إنشاء مدارس فكرية جديدة تقوم على اجتهادات جديدة. فقد تغيرت الظروف القديمة، ونشأت ظروف جديدة تحتم قراءات جديدة للنصوص بناء على احتياجات العصر بدلا من حصار الحاضر بين قديم موروث غير مطابق للعصر، وجديد منقول غير مطابق للعصر أيضا. فزمان القدماء وزمان المحدثين من الغرب غير زمان العصر. والحاضر لا يمكن رده إلى ما هو أقل منه فى الماضى ولا إلى ما هو أكثر منه فى المستقبل. وعلى هذا النحو تتطور الثقافة، وتتجدد من الداخل عبر التاريخ وعلى نحو متصل بدلا من إحداث الانقطاع فيها، وتحافظ على وحدتها بدلا من حصارها بين

---

(٦٢٠) وذلك مثل "إن كان لك عند الكلب حاجة قوله يا سيدى"، "بات مظلوم ولا تبات ظالم".

ثنائية القديم والجديد.

٣- التصورات الإيجابية للتنمية.

ويمكن إيجاد مقومات للتنمية فى التصور الإسلامى للعالم بعد تجاوز الاشتباه القديم الذى جسده الصراع بين الأشاعرة والمعتزلة فى العقيدة حول الله والعالم، والحنبلية والمالكية حول النص والمصلحة، والحنفية والشافعية حول الرأى والأثر إلى قراءة جديدة للعناصر المكونة لأيديولوجيات التنمية فى القرآن، وهو المصدر الأول للفكر الإسلامى.

صحيح أن لفظ التنمية لم يرد فى القرآن. وورد فى السنة لفظ "نمى" بمعنى كذب وهو ليس المقصود. وفى صيغة اسمية "نماء" بمعنى تطور وخير وأمل[٦٢١]. ووردت ألفاظ فى القرآن لها نفس الدلالات مثل أرض وماء وعيون وخضرة وشجر ونبات وثمار وبقول وفواكه وحبوب وتين وزيتون ورمان وأعناب وكل ما يتعلق بالزراعة، وطير وسمك وصيد وكل ما يتعلق بالثروة الحيوانية، وفلك وبحر وبغال وحمير وخيل وكل ما يتعلق بالنقل والمواصلات، وربح وتجارة وكسب وبيع وشراء وكل ما يتعلق بالتجارة، وحديد ونار ونحاس وكل ما يتعلق بالمعادن والثروة المعدنية.

لقد ورد لفظ الأرض فى القرآن وتكرر مئات المرات معظمها بألف ولام التعريف دون ضمائر ملكية مما يدل على أن الأرض ميدان للسعى والكد والكدح والعمل والإنتاج، كملكية عامة[٦٢٢]. ولا توجد تنمية بلا أرض تكون موضوعا لتنمية الموارد. والأرض واضحة وبارزة فى القرآن الكريم، تقرن بالله فى ﴿**إله السموات والأرض**﴾، ﴿**رب السموات والأرض**﴾، ﴿**هو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله**﴾. فالعمل فى الأرض فلاحة وحرثا وحصدا وزرعا وتعدينا وبناءا وعمرانا هو تعامل مع الألوهية تماما مثل الصلاة.

والأرض هى الأرض الخضراء التى إذا نزل عليها الماء اهتزت

---

(٦٢١) وذلك فى "حسن الخلق نماء وسوء الخلق شؤم"، "والعمل بما فيه نماؤه ومصلحته وكراب أرضه"، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى، ص٧ ص٤.

(٦٢٢) ورد اللفظ ٤٦٥ مرة منها ٤٥٣ بلا ضمائر ملكية، ٤٥١ مرة بألف ولام التعريف.

وربت وأنبتت من كل زوج بهيج، وليست الأرض الصفراء والمملوءة بالهشيم الذى تذروه الرياح. ينزل عليها الماء من السماء فتصبح مخضرة. وتحيا بعد موتها بعد أن كانت هامدة ساكنة خامدة خاملة. ينزل من المعصرات الماء الثجاج فتنبت الأرض الحب والنبات. وينزل الماء من السماء فتنبت الأرض حدائق ذات بهجة. كما تتفجر من الأرض العيون بعد أن ينزل الماء فيسلك فى ينابيع الأرض. وبعد شقها وحرثها وبذرها وزرعها والعمل فيها والكد عليها والسعى إليها تنبت الزرع والشجر والنخل الباسقات ذات الطلع النضيد والقطوف الدانية. والنخل والزرع مختلف أكله. وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل. يأكل منها الإنسان الثمار والحبوب والبقول والقثاء والفول والعدس والبصل. وعلى الإنسان حماية الزرع، فإن نقصه بلوى. فلا يكون العمران إلا فى الوديان المزروعة حيث تبدأ التجمعات السكانية الأولى. بل إن صورة جنات النعيم إنما أتت على منوال جنات الأرض. لذلك خص الفقهاء فى الأحكام السلطانية بابا خاصا "فى إحياء الأموات واستخراج المياه" بناء على حديث "من أحيا أرضا مواتا فهى له".

كما يركز القرآن الكريم على الثروة السمكية والحيوانية والطيور والسمك الطرى فى البحار للصيد، والطير فى السماء ولحومها مما تشتهى الأنفس. والأنعام حلال طعامها وتوظيفها فى الحرث واستعمالها فى النقل، فيها دفء ومنافع، ومن جلودها تصنع الخيام والمنازل والخيل والبغال والحمير للركوب والانتقال وللزينة. والفلك تجرى فى البحر بما ينفع الناس للتجارة عبر البحار.

وبالأرض أيضا بالإضافة إلى الثروة الزراعية والحيوانية، الثروة المعدنية من ذهب وفضة ونحاس وحديد للتصنيع وليس للحلى والتزين والتفاخر والاستهلاك. فقد طلب الإسكندر زبر الحديد. وأذاب داود ولان له الحديد. وتحتمى الناس بمقاطع الحديد. ففى الحديد بأس شديد فى الحرب ومنافع للناس فى السلم.

ومهمة الإنسان فى الأرض إعمارها والعمل والكدح والسعى فيها. فقد خلق الله الإنسان لإعمار الأرض. وجعلها له مهادا ووضع له فيها رواسى وأوتادا. وسخر له الشمس والقمر والجبال والريح

والأنهار والسحاب والبحر والطير والفلك وكل ما فى الأرض لصالحه. ومفهوم "التسخير" فى القرآن مفهوم رئيسى يحدد علاقة الإنسان بالطبيعة[٦٢٣]. فالطبيعة طيّعة للإنسان. والأنهار تقام عليها السدود كما فعلت الملكة سبأ فى سد مأرب. والإنسان قادر على التكيف مع قوانين الطبيعة وإعادة توظيفها لصالحه. يتخذ الإنسان من السهول قصورا، وينحت من الجبال بيوتا، ويجعل من جلود الأنعام خياما متنقلة أيام الظعان. وينيرها بالضوء كما أنار الله السماء بالمصابيح وزينها بالنجوم.

وبالرغم من نقد ابن خلدون للتجارة باعتبارها عملا غير منتج وأخلاق التجار التى تقوم على الربح إلا أن صورة التجارة المزدهرة والربح والسعى فى الأرض والكدح صورة إيجابية. بل إن العلاقة مع الله تم تصويرها علاقة ربحية كما فعل بعض الفلاسفة مثل بسكال فى رهانه على الحياة الأبدية بلغة المكسب والخسارة. فالإيمان يقوم على رهان كاسب. إذا خسر الإنسان فإنه لا يخسر شيئا وإذا كسب فإنه يكسب كل شىء. والكفر يقوم على رهان خاسر. إذا كسب الإنسان فإنه لا يكسب شيئا وإذا خسر فإنه يخسر كل شىء. وهو ما قاله أيضا الشاعر العربى:

قال الطبيب والمنجم ∴ لا تحشر الأجساد قلت
كلاهما ∴ إليكما
إن صح قولكما فلست وإن صح قولى
بخاسر فالخسارة عليكما

والبيع غير الربا. البيع عن تراض فى بضاعة حاضرة، به مكسب وخسارة. والربا ربح مضمون بالإكراه واستغلال الطرف القوى للطرف الضعيف. والتجارة تحتاج إلى نقل بحرى وبرى وجوى. فالفلك تسرى فى البحر كالأعلام. والدواب على الأرض تجوبها. والطير صافات فى السماء. ﴿**وسبحان الذى سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين**﴾.

ويعطى القرآن درسا فى التنمية فى سورة يوسف والتخطيط

---

(٦٢٣) وردت مشتقات لفظ "سخر" فى القرآن ٢٦ مرة.

للمستقبل عندما رأى فرعون فى منامه ﴿**سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف، وسبع سنبلات خضر يأكلهن سبع عجاف**﴾. أوله يوسف بضرورة الاستعداد فى أعوام الرخاء لأعوام القحط بتخزين الحبوب ووضع مفهوم المدخرات العينية بالإضافة المدخرات المالية من الخراج والزكاة والصدقات. فكل ثمر يثمر له حق يؤدى وقت الحصاد، وكل أرض لها خراج. وكل مال عليه زكاة، ضد الجوع وسوء التغذية والقحط والفقر[٦٢٤]. كما ينقد القرآن الترف والإسراف والتبذير والهدر كما تمارسه الطبقات الغنية التى تبغى الإبقاء على ثرواتها دون تغيير أو تبديل أو تخطيط أو تنمية[٦٢٥]. كما ينقد القرآن اكتناز الذهب والفضة دون إنفاقهما لتنمية المجتمع.

وقد عبرت بعض الأمثال العامية وإن كانت قليلة عن هذه التصورات الإيجابية للتنمية تؤكد على أهمية العمل فى الدنيا والكدح والسعى فى الأرض وإعمال العقل وحرية الاختيار والربط بين الأسباب والمسببات. فالسكين يذبح بصرف النظر عن تدخل الإرادة الإلهية، والنار تحرق من يضع نفسه فيها، وإن لم يحرث المحراث فالسبب جوز الثيران وليس الله. هناك قوانين للبيع والشراء، ووضع التقاوى فى الأرض ليحدث الزرع. والتوجه إلى الأسباب أفضل من لعن المسببات. وهناك علاقة ضرورية بين البذر والزرع، وبين الظلم والهلاك، وبين العدل والسلامة. وهناك أمثال عامية أخرى تدعو إلى الفعل والمبادرة والسعى والكد والكدح فى

---

(٦٢٤) ﴿**ولنبلوكم بشىء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات**﴾ (٢:١٥٥)، ﴿**فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون**﴾ (١٦:١١٢)، ﴿**ليس لهم طعام إلا من ضريع، لا يسمن ولا يغنى من جوع**﴾ (٨٨:٧).

(٦٢٥) ﴿**وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، إنهم كانوا قبل ذلك مترفين**﴾ (٥٦:٤٥)،﴿**إلا قال مترفوها إنا وجدنا أباؤنا على أمة**﴾ (٤٣:٢٣)، ﴿**وما أنذرنا من قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون**﴾ (٣٤:٣٤)، وينقد القرآن الإسراف فى عدة آيات مثل: ﴿**ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين**﴾ (٦:١٤١)، ﴿**وكلوا واشربوا ولا تسرفوا**﴾ (٧:٣١)، ﴿**كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون**﴾ (١٠:١٢)، ﴿**وإن فرعون لعال فى الأرض وإنه لمن المسرفين**﴾ (١٠:٨٣)، ﴿**وأهلكنا المسرفين**﴾ (٢١:٩)، ﴿**ولا تطيعوا أمر المسرفين**﴾ (٢٦:١٥١).

الرزق[٦٢٦]. فكل ميسر لما خلق له. ولا يلجأ إلى القدر إلا العاجز[٦٢٧]. وتوجه كثير من الأمثال العامية أوجه الإنفاق إلى ما ينفع الناس، فالإنفاق على المنازل وأهل البيت خير من الصرف على بناء المساجد والجوامع. حياة الناس أولى بالرعاية، والله غنى عن العالمين، والحفاظ على الحياة أحد مقاصد الشريعة الكلية التى لأجلها وضعت الشريعة ابتداء. فالخبز والحصير والزيت والحسنة أولى بالأحياء من الله[٦٢٨].

٤- التنمية المتكاملة.

ولا تقتصر التنمية فقط على تنمية الموارد المادية والبشرية، بل هى جزء من التنمية الشاملة أو التنمية المتكاملة. فالتنمية جزء من النظام الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والمالى والضريبى والتعليمى وإن كانت بالأساس تعنى التنمية الاقتصادية بهدف النمو اللاقتصادى[٦٢٩].

فالتنمية جزء من نظام اقتصادى إسلامى عام يقوم على الملكية العامة للموارد. فالله مالك كل شىء والإنسان مستخلف فيما أتاه الله. له حق الانتفاع والتصرف والاستثمار، وليس له حق الاستغلال والاحتكار والاكتناز. والأمة خليفة الله، تملك الموارد البشرية التى تعم بها البلوى كالماء والكلأ والنار فى الحياة البدوية والتى تعادل الزراعة والصناعة والتعدين فى الحياة العصرية. ولا

---

(٦٢٦) إعمال العقل مثل: "ربنا عرفناه بالعقل"، والربط بين الأسباب والمسببات مثل: "إن شاء الله خدها يندبح بها قال ايش عرفك انها سكينة"، "اللى ينوى على حرق الأجران يأخده ربنا في الفريك"، "على رأس المحراث الله يلعن الجوز"، "بين البايع والشارى يفتح الله"، "مالك بتقاوى من غير تقاوى والله حسابك ما جايب همه"، "قال الله يلعن اللى يسب الناس قال الله يلعن اللى يحوج الناس لسبه"، "قال رب دخلنا بيت الظالمين وطلعنا سالمين قال وايش دخلك وايش طلعك".

(٦٢٧) مثل: "الرزق يحب الخفية"، "العاجز فى التدبير يحيل على المقادير"، "الغراب الدافن يقول النصيب على الله".

(٦٢٨) وذلك مثل: "كل لقمة فى بطن جائع خير من بناية جامع"، "اللى يلزم البيت يحرم على الجامع"، "حصيرة البيت تحرم على الجامع"، "الزيت إن عازه البيت يحرم على الجامع"، "الحسنة لا تجوز إلا بعد كفو البيت".

(٦٢٩) وهو الفرق المشهور بين التنمية Development، والنمو Growth.

يجوز امتلاك ما فى باطن الأرض، وهو ما سماه الفقهاء "الركاز" مثل الذهب والفضة والنحاس والفوسفات وكل ما فى باطن الأرض من معادن بما فى ذلك النفط. لا يجوز امتلاك إلا ما هو منقول وحاضر أى الممتلكات الخاصة للاستعمال الخاص. لذلك يجوز للحاكم تأميم الملكية المستغلة ويجوز له تخصيص جزء من أرض الدولة للحمى والإرفاق كما قنن الفقهاء[٦٣٠]. و"المال" نفسه اشتقاقا ليس جوهرا بل هو اسم صلة "ما" وحرف جر "ل" أى أنه يدل على علاقة. فالملكية وظيفة اجتماعية وليست أشياء يتم الاستحواذ عليها. وقد ورد فى معظم المرات غير مضاف إلى ضمائر ملكية لبيان الملكية العامة له. وإذا أضيف فإنه يضاف إلى ضمير الغائب الجمع مما يشير إلى الملاك الغائبين وليس إلى ضمير المتكلم المفرد إلا مرة واحدة أو المخاطب إلا مرات معدودات[٦٣١]. لذلك يحذر القرآن من تكديس رأس المال فى أيدى فئة قليلة ﴿**كى لا يكون المال دولة بين الأغنياء منكم**﴾. وقد أفاض القدماء فى وجوه المكاسب كالزراعة ونتاج الحيوان والتجارة والصناعة[٦٣٢]. والنظام السياسى يساند النظام الاقتصادى من أجل تنمية رشيدة لا تقوم بها الدولة وحدها فيما يسمى بالتخطيط المركزى أو اشتراكية الدولة بل بالمشاركة الشعبية. فالسلطة السياسية مختارة من الناس. الإمامة عقد وبيعة واختيار. وتظل الرقابة عليها قائمة من خلال الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والنصيحة لأولى الأمر والحسبة من أجل الرقابة على الأسواق والموازين والغش والتسعير. بل إن الخروج على الحاكم الظالم واجب شرعى[٦٣٣].

---

(٦٣٠) أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية ص٢٢٢-٢٣٦.

(٦٣١) انظر دراستنا: "المال فى القرآن" فى "الدين والثورة فى مصر" ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص١٢١-١٤٥.

(٦٣٢) أبو الحسن الماوردى: "أدب الدنيا والدين"، تحقيق مصطفى السقا، الحلبى، القاهرة ١٩٧٣، ص٢٠٩-٢١٢.

(٦٣٣) من كتب التراث فى الحسبة:

- ابن تيمية: الحسبة فى الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، مكتبة القاهرة.
- القرشى: معالم القرية فى أحكام الحسبة، تحقيق د. محمد محمود شعبان، صديق أحمد عيسى المطيعى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.

ومن كتب الإمارة والوزارة:

- أبو بكر الحضرمى: السياسة أو الإشارة فى تدبير الإمارة، تحقيق على سامى النشار، دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٨١.
- أبو الحسن الماوردى: قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق د. رضوان السيد،

والنظام الاجتماعى هو المصب النهائى للتنمية، تحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة فى توزيع الدخل والخدمات العامة. فالمجتمع الواحد الذى فيه إنسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه. وليس من الأمة من بات شبعان وجاره طاو. والله قرين الخبز والأمان ﴿**الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**﴾، وتنهار المجتمعات بسبب التفاوت الشديد بين الطبقات، إقطاع وفقر ﴿**فهى خاوية على عروشها، وبئر معطلة وقصر مشيد**﴾. والزكاة دورة لفائض رأس المال بما يحقق مصالح الناس والصدقات للفقراء والمساكين. والخمس لله وللرسول وللفقراء والمساكين والعاملين عليها ولأبناء السبيل. فالفقراء لهم حق فى بيت المال. ويحرم الاقتراب من مال اليتيم أو نهره أو سوء معاملته وإلا كان ذلك تكذيبا بالدين. والفقر من الشيطان كفر بالله وبنعمه وبلاء من الله.

والنظام الضريبى فى الإسلام يهدف إلى تجميع رأس المال للإنفاق. وفى مقدمته الخراج على الأرض على ما فصل الفقهاء، من فئ وغنائم وخراج وقطائع وأنواع الأراضى المفتوحة عنوة أو صلحا وأرض العشر والجزية على النصارى والمجوس(٦٣٤).

والنظام القضائى فى الإسلام يراقب الحاكم والمحكوم. وقاضى القضاة يُعين ولا يُعزل. والقانون واحد على الجميع، يطيعه الحاكم قبل المحكوم واستقلال القضاء يوفر له ضمانات العدل بين الناس.

والخدمات العامة وتلبية الحاجات الرئيسية، التعليم والصحة والطعام والشراب والكساء والسكن، كل ذلك جزء من التنمية

دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٩.

- إمام الحرمين الجوينى: غياث الأمم فى التياث الظلم، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمى، دار الدعوة، الإسكندرية ١٩٧٩.

وانظر أيضا يحيى بن عمر: أحكام السوق، تحقيق حسن حسنى عبد الوهاب، تونس ١٩٧٥.

(٦٣٤) أبو يوسف: كتاب الخراج، تحقيق محب الدين الخطيب، القاهرة ١٩٧٦.

- أبو الفرج بن رجب الحنبلى: الاستخراج لأحكام الخراج، تحقيق عبد الله الصديق، دار الحداثة، القاهرة ١٩٨٢.

- ابن سلام: كتاب الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة ١٩٦٩.

البشرية، ينفق عليها من بيت المال، لا فرق بين دين أو طائفة. ومن حق الناس الثورة على الحكام إن لم يلبوا لهم الحاجات الأساسية "عجبت لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج للناس شاهر سيفه؟" وفصل الفقهاء أدب القاضى والقضاء، أجر القاضى وجزاء الرشوة فى الحكم، وعدم جواز أخذ الهدية، وإثبات الوكالة والمخاصمة والشهادة والوصية والنسب، وإجراءات إثبات التهمة أو البراءة(٦٣٥).

ليست هذه التصورات الإيجابية للتنمية مجرد أفكار نظرية عامة مثالية طوباوية يستحيل تطبيقها. فقد استطاعت بعض التجارب التنموية الآسيوية خاصة فى ماليزيا ترجمتها إلى تصورات نظرية وبرامج عملية حققت نجاحا مشهودا. فالتصور الإسلامى للحياة تصور إيجابى يقوم على إثبات العالم وليس على نفيه كما هو الحال فى البوذية والتصوف "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدأ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا". والنظام الإسلامى يهدف إلى تحقيق الكمال على الأرض كنظام اجتماعى اقتصادى سياسى إدارى لا يعرف التمييز بين الناس طبقا للقوم أو الطائفة. يقوم على التعددية الفكرية واللغوية والثقافية والفنية، ويحقق الحاجات الرئيسية تحقيقا مباشرا كحقوق طبيعية للبشر. ولا حرج من الاعتزاز بدور الدين فى المجتمع، فالدين ثقافة الأمة، وبه بقاؤها وهويتها وأصالتها. إذ يقدم نظاما اجتماعيا حول الأسرة والشريعة، وسياسيا حول الدولة، واقتصاديا حول الأمة(٦٣٦). الإسلام دين يقوم أساسا على العدالة الاجتماعية فى أصوله الأولى، فى القرآن والسنة، وفى التاريخ، فى الاقتصاد والأعمال وقوانين الأحوال الشخصية وفى السياسة والإدارة وفى العلاقات الدولية. لذلك جعل المعتزلة أصولهم التوحيد والعدل(٦٣٧). والإنسان خليفة الله

---

(٦٣٥) أبو المهلب القيسى: أدب القاضى والقضاه، تحقيق د. فرحات الدشراوى، تونس ١٩٧٠.

(636) Abdul Monir Yaacub, Ahmed Faiz Abdul Rahman: Towards a positive Islamic World-View, Malaysian and American Perceptions, IKIM, Kuala Lumpur 1994.

- Hamiza Ibrahim, Hassan Hakim: Quest for Excellence, IKIM, Kuala Lumpur 1994.
- Sayed Othman Alhabashi, Sayed Omar Sayed Agil: the role and influence of religion in society, IKIM, Kuala Lumpur 1994.

(637) Aidit Bin Haji Ghozali: Islam and Justice, IKIM, Kuala Lumpur 1993.

فـى الأرض. وهـو الـرابط بـين الـسماء والأرض فـى الخلـق والنبـوة والخلافة. والإسـلام له خـصوصيته فـى الاقتـصاد يجمـع بـين نـشاط الفرد ومصلحة الجماعة. لا يقلـد هـذا المـذهب أو ذاك. وخـصوصيته الاقتصادية تنبع من خصوصيته الحضارية. والأصـولية الإسـلامية إنمـا هى تعبير عن هذه الخصوصية فى مرحلة ضيق وغضب، ويمكـن أن تعبر عن قـصد حـضارى عقلانـى. وبالتـالى لا يٌغريهـا مقـال مـا بعـد الحداثة. يقوم على التنمية الوطنية والتكامل الاجتمـاعى مـن اجـل الـدخول فـى روح العـصر. يجمـع بـين الكـم والكيـف، بـين الإنتـاج والأخلاق، بين الماضى والحاضر. يعرف كيف يجمـع رأس المـال مـن خلال أخلاق الزهد والحد مـن الاسـتهلاك وزيـادة الإنتـاج بـلا حـدود بإدارة رشـيدة واعية. يجمع بين الزراعـة والـصناعة والتجـارة. ويعـرف كيفيـة تنـشيط الـسياحة بالمحافظـة علـى الشخـصية الوطنيـة. لا يتردد فى اقتحام الميادين المجهولة التى لـم يعرفهـا القـدماء مثـل أسـواق الأوراق المالية وعـالم البنـوك[٦٣٨]. والـصناعة ليـست مجـرد تقليد الغرب بـل هـى رؤيـة للعمـل والطبيعـة، فـى القـرآن والـسنة والتـاريخ[٦٣٩]. والتنميـة فـى النهايـة إدارة، والإدارة ترشـيد وتنظيـر. وفى إدارة الله للكون نموذج ومثـال. لا الحريـة المطلقـة ولا النـسق المغلـق بقـادرين، كـل بمفـرده علـى الإدارة والتنميـة. لـذلك جمـع الإسـلام بين نشاط القطاعين الخاص والعام، الخاص فيما لا تعم بـه البلـوى والعـام فيمـا يخـص مـصالح النـاس أجمعـين[٦٤٠]. ولمـا كـان العالم الإسـلامى يعيش وسط عـوالم أخـرى فـى الـشرق والغـرب، فى أمريكا وأوروبا وآسـيا، فإنـه قـادر علـى أن يحـوز قـصب الـسبق ويضع للمسـلمين دورا فى المسـتقبل.



---

(638) Ahmed Faiz Abdul Rahman: Heaven & Earth, the human factor, IKIM, Kuala Lumpur 1994.

(639) Aidit Bin Haji Ghozali: Industrialization from an Islamic perspective, IKIM, Kuala Lumpur 1993.

(640) Sayed Othman Alhabashi: Islamic Values and Management, IKIM, Kuala Lumpur 1994.

- Nik, Mustapha Hj Nik, Hassan: Towards a better economic management: The role of public and private sectors in Islam, IKIM, Kuala Lumpur 1995.

الناصريـــة والإســـلام

وحـــدة عضويـــة

١- هل تتصادم شرعيتان: الدين والثورة؟

يمكن تلخيص مأساة جيلنا الحديث كله، جيل الثورة المصرية سواء الذين قاموا بها والذين عاصروها فى صدام شرعيتين، شرعية الماضى وشرعية الحاضر، شرعية التواصل وشرعية الانقطاع. وقد تجسدها الصدام فى الصراع بين الإخوان والثورة منذ ١٩٥٤ وحتى الآن فى صراع الدولة مع الجماعات الإسلامية. وقد هز هذا الصدام المروع بين الشرعيتين جيلا بأكمله تنازعه الولاء بين الإسلام والناصرية، بين الإخوان والثورة. فقد كان من أنصار المفكر الشهير سيد قطب صاحب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام"، "معركة الإسلام والرأسمالية"، "السلام العالمى والإسلام". ثم انفعل بالثورة باعتبارها تحققا لما كان يؤمن به حتى ١٩٥٤. وضاع سيد قطب فى أتون الصراع. فلا هو أفاد الإخوان بإسلامه الاشتراكى المعادى للرأسمالية، ولا استفادت منه الثورة باعتباره جسرا بينهما وبين الإخوان. مع أنه هو الذى حرر "دعوتنا"، برنامج الإخوان عندما طلبت الثورة من الأحزاب إعداد برامجها[٦٤١]. وهو الذى ألقى عدة أحاديث فى الإذاعة المصرية عن الإسلام والثورة فى بدايات الثورة المصرية قبل مرحلة الصدام. وكانت تدور حول الاستعمار والكفاح والتكافل الاجتماعى وكأنها مواثيق الثورة

(*) "عن الناصرية والإسلام"، مركز إعلام الوطن العربى (صاعد)، القاهرة ١٩٩١، ص١٢٣-١٣١.

(٦٤١) سيد قطب: دراسات إسلامية، ص٢٣٧-٢٤٣، دار الشروق، القاهرة ١٩٧٣.

قبل أن تبدأ صياغاتها فى الستينات، وهى نفس الأفكار التى عبر عنها عبد الناصر فى نفس الفترة عام ١٩٥٣ فى "فلسفة الثورة". وعندما يقال الإسلام والناصرية فى التجربة المصرية فإن ذلك لا ينفصل عن الصراع بين الإخوان المسلمين والثورة المصرية منذ ١٩٥٢ حتى ١٩٧٠. بل ويمتد الصراع أيضا فى عصر الثورة المضادة من ١٩٧١ حتى ١٩٨٠ انتهاء باغتيال السادات على أيدى جماعة الجهاد. وهى فترة مازالت مستمرة حتى الآن ابتداء من ١٩٨١ فى الحقيقة الثالثة للثورة المصرية التى هى أقرب إلى الثورة المضادة فى الحقبة الثانية منها إلى الثورة فى الحقبة الأولى والتى كان آخر معالمها اغتيال رئيس مجلس الشعب فى ١٩٩٠. فالإسلام والناصرية كفكرتين أو أيديولوجيتين يتجسدان فعلا وواقعا فى الصراع بين الإخوان والثورة[٦٤٢].

٢- الإخوان المسلمون والنضال الوطنى قبل ١٩٥٢.

وقبل هذا الصدام المؤسف بين الشرعيتين كان الإسلام من جانب الثورة ضد الطغيان وفقهاء السلطان. فمنذ الثورة العرابية ومناصرة رجال الدين لعرابى مثل الشيخ عليش والشيخ حسن العدوى ومقابلة ذلك بفتوى السلطان بتكفير عرابى ومعاداة فقهاء السلطان له مثل الشيخ العباسى والشيخ الامبابى والشيخ الإبيارى والشيخ حمزة فتح الله ظهر الاتحاد بين الشرعيتين فى الثورة العرابية. وكان عبد الله النديم رمزا لهذه الوحدة بين الشرعيتين، بالإسلام والثورة أسوة بأساتذته وصحبه جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده[٦٤٣]. واستمر الحال كذلك فى الحزب الوطنى ربط بين الإسلام والوطنية منذ مصطفى كامل ومحمد فريد حتى الوفد المصرى. واستمر نفس التيار فى مصر الفتاة، ربط تركيا بمصر، والإسلام بالثورة حتى فتحى رضوان.

ثم نشأت حركة الإخوان المسلمين فى الإسماعيلية على ضفاف القناة فى مواجهة جنود الاحتلال البريطانى وفى محافظة

---

(٦٤٢) انظر تحليلنا لهذا الصراع فى "الأصولية الإسلامية"، الجزء السادس من "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١"، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

(٦٤٣) انظر دراستنا: الدين والثورة فى الثورة العراقية، المصدر السابق، ص٢٤٥-٣٠٥.

الشرقية مهد العرابيين. نشأت الجماعة فى مواجهة الاستعمار وبطريق الكفاح المسلح كما حدث فى ١٩٥١ على ضفاف القناة بالتعاون مع الضباط الأحرار (كمال رفعت) قبل أن يعرفهم أحد. وكان التعاون بينهم فى فلسطين فى ١٩٤٨. كان حسن البنا تلميذ رشيد رضا فى دار العلوم. أراد استئناف "المنار" بعد أن توقفت فى مطلع ١٩٣٦ وأصدر منها ستة أعداد. فجماعة الإخوان المسلمين إذن سليل الحركة الإصلاحية الأولى من الأفغانى إلى محمد عبده، ومن محمد عبده إلى رشيد رضا، ومن رشيد رضا إلى حسن البنا بالإضافة إلى تحقيق حلم الأفغانى وهو تأسيس حزب إسلامى ثورى تكون مهمته تحقيق المشروع الإصلاحى الإسلامى فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل.

الإخوان المسلمون إذن مهد للحركة الوطنية منذ تأسيس الحركة الإصلاحية. وإذا ما حدثت مهادنة هنا أو هناك أو ألقيت عبارة هنا أو هناك إرضاء لملك أو لأمير فإن ذلك يحدث نتيجة لأخطاء فى التحليلات السياسية الواردة فى كل تنظيم سياسى من أشخاص قد يؤثرون لعبة الحكم والسلطة على رؤية الجماعة ونضالها الوطنى. ولحظات الضعف السياسى لا تمحو تيارا إسلاميا وطنيا بأفكاره ورواده وجماهيره(٦٤٤).

٣- الأحزاب الوطنية والإسلام الليبرالى قبل ١٩٥٢.

وكما بدأ النضال الوطنى من الحركة الإصلاحية كذلك بدأ الإسلام الليبرالى الحديث، والإسلام يبدو رمح التاريخ وأساس الدولة وتصور المجتمع وفلسفة التعليم. فقد كتب الطهطاوى سيرة "ساكن الحجاز" مبينا نشأة الدولة الإسلامية الأولى ابتداء من الإسلام كعقيدة والرسول لرئيس دولة. وفى "مناهج الألباب" يبدو الأساس النظرى الإسلامى مثل نظرية الحسن والقبح العقليين لفهم فلسفة التنوير أساس النظم الليبرالية الحديثة. واستمر الحال كذلك عند تلاميذه على مبارك من أجل نهضة

(٦٤٤) انظر باقى دراستنا عن جماعة الإخوان المسلمين فى الجزء الخامس: الحركات الإسلامية المعاصرة، والجزء السادس: الأصولية الإسلامية من مجموعة الدين والثورة فى مصر (ثمانية أجزاء).

التعليم وعند أحمد لطفى السيد المؤسس الثقافى فى الدولة المصرية الحديثة. وظهر الإسلام العقلانى الحر وعاقه النظام الليبرالى عند طه حسين فى "على هامش السيرة" وعند محمد حسين هيكل فى "منزل الوحى". وارتبطت الليبرالية ببدايات الاشتراكية فى "المعذبون فى الأرض" لطه حسين، "الأرض الطيبة" لحن كامل حسين. واستمر الإسلام الليبرالى فى كتابات العقاد الإسلامية خاصة فى العبقريات عندما يظهر الخلفاء كرؤساء دول حديثة يرعون مصالح الناس وينسون أنفسهم. ويتداخل الإسلام الليبرالى مع الوطنية الإسلامية عند قاسم أمين من أجل تحرير المرأة وعلى عبد الرازق وخالد محمد خالد دفاعا عن الدولة الحديثة، وتأكيدا للحرية والوطن والحداثة. وكانت الوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط أحد أبعاد هذا التفسير الليبرالى الذى يجمع بين المواطنين على حد سواء بصرف النظر عن دياناتهم ومعتقداتهم. وقد مثل ذلك حزب الوفد وثورة ١٩١٩ والذى استمر فيه التفسير الليبرالى للإسلام (علوبة باشا). ولم تتأخر الماركسية عن الركب فأعادت قراءة الإسلام قراءة اشتراكية مثل "محمد رسول الحرية" للشرقاوى "والآثار الأندلسية" لعبد الله عنان. فالإسلام تراث الأمة الوطنى وعبقريتها التاريخية. وبالتالى اتفقت كل الأحزاب الوطنية قبل ثورة ١٩٥٢ على التفسير الليبرالى أو الاشتراكى للإسلام بصرف النظر عن الحزب، حزب الأمة، وحزب الوفد، وحزب الأحرار الدستوريين أو باقى الأحزاب والتنظيمات الماركسية فى مصر. لم تعرف مصر الفكر القومى فى ذلك العهد كما عرفته الشام والذى ظهرت فيه كتابات ميشيل عفلق أيضا تجعل الرسول العربى رسول الحرية والوحدة[٦٤٥].

---

(٦٤٥) طارق البشرى: الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥-١٩٥٢، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، وأيضا ميشيل عفلق: ذكرى الرسول العربى، الأعمال الكاملة، الجزء الأول، ص١٤١-١٥٠.

٤- الوئام بين الإخوان المسلمين والثورة المصرية.

كان تيار الإخوان المسلمين جزءاً من تكوين حركة الضباط الأحرار. وقد ظهر ذلك فى اتصالهم بالجماعة من خلال علاقة عبد الناصر والسادات بحسن البنا وإخوانه أو من خلال الضباط الأحرار المنتسبين إلى الجماعة مثل عبد المنعم عبد الرؤوف أو المتعاطفين معهم مثل رشاد مهنا. بل إن أحد أسباب قيام الثورة كان التحقيق فى أسباب هزيمة فلسطين وصفقة الأسلحة الفاسدة وأيضا التحقيق فى أسباب مقتل حسن البنا المرشد العام للإخوان المسلمين، استمالة للجماعة، وتقربا إليهم، وتوددا لهم، وظل الوئام بين الإخوان والثورة منذ اندلاعها طالما لا يوجد صراع على السلطة. قام الإخوان بدور السند الشعبى للثورة التى أتت بانقلاب عسكرى دون تنظيم سياسى. وعهد إليهم ليلة الثورة بحراسة المنشآت العامة. فقد كانوا على علم بموعد قيامها. وتمثل الوئام أيضا فى عدم حل جماعة الإخوان فى قرار حل الأحزاب حرصا عليها وأملا فيها. لم تشارك فى فساد الدولة ولا فى ألاعيب القصر. وقبل مفاوضات الجلاء كانوا رسل رجال الثورة عند الإنجليز. أوفدهم عبد الناصر للتفاوض مع مستشار السفارة ايفانز لوضع أسس اتفاقية الجلاء. وطلب منهم الدخول فى الوزارة بثلاثة أشخاص باعتبار أن الثورة والإخوان هم أصحاب الحق فى الحكم بعد طرد الملك وحل الأحزاب. والوقوف جبهة وطنية واحدة من أجل إجلاء القوات البريطانية عن قناة السويس وقاعدة التل الكبير. وكان محمد نجيب قائد الثورة يمثل هنا الوئام بين الإخوان والثورة. فقد حظى كشخصية بكل الاحترام الواجب له من كل الرفاق بصرف النظر عن اتجاهاتهم السياسية. كان يمثل الوطنية المصرية التقليدية المتحدة بالإسلام، لا فرق لديه بين الدين والوطن، بين الإسلام والثورة. رآه الإخوان نصيرا لهم فى الثورة خاصة وأنهم قد التفوا حوله. وبدأ معه التدريب العسكرى من أجل معركة التحرير فى قناة السويس. وكان خطابه السياسى دينى الطابع، جماهيرى الآفاق. يدعو إلى الوحدة الوطنية أو وحدة الأمة الإسلامية. لم يكن طامعا فى الحكم. فلم تصدم به الإخوان، وعينها على السلطة. كان رجل حوار، رأت فيه الإخوان منفذا

لتحقيق أغراضهم السياسية. وكانت قمة الوئام تعيين رشاد مهنا وصيا على العرش وكأن الإخوان قد أصبحوا قاب قوسين أو أدنى من الحكم، حكم من أعلى السلطة، وتنظيم سياسى شعبى بين الجماهير.

٥- الصدام بين الإخوان المسلمين والثورة المصرية.

وكان من الطبيعى أن يحدث الصدام صراعا على السلطة. فالضباط الأحرار لهم شرعية الانقلاب. والإخوان يتمسكون بالجزء. الضباط الأحرار يرون أنفسهم بالسلطة فهم الذين اقتنوها. والإخوان يرون كذلك أنهم أولى بها. فهم الذين مهدوا إليها بل وقاموا بها. كان نصف أعضاء مجلس قيادة الثورة منهم أو من المتعاطفين معهم. وكانوا هم التنظيم الشعبى القادر على تحريك الجماهير والذين لهم رصيد قديم فى النضال الوطنى منذ تأسس الجماعة فى الثلاثينات.

بدأ الصدام باستغناء الضباط الأحرار عن تنظيم الإخوان وإنشاء تنظيم جديد خاص بهم، هيئة التحرير، كبديل عن تنظيم الإخوان، وترك السند الشعبى الإخوانى إلى سند مستقل مما أدى إلى بوادر الصراع بين الجماعة والهيئة خاصة فى الجامعة أثناء زيارة نواب حضور أمير الجماعة الإسلامية فى إيران فى ١٩٥٤. لقد رفض عبد الناصر من قبل بناء على طلب عبد المنعم عبد الرؤوف انضمام حركة الضباط الأحرار إلى جماعة الإخوان المسلمين حفاظا على استقلال الحركة داخل الجيش. كما رفض طلب الضابط أبو المكارم عبد الحى أسلحة لتوزيعها على الإخوان لمساندة الثورة. ومن هنا نشأت صعوبة التعاون والالتقاء بين الحركة والجماعة. طلبت الثورة دخول الإخوان فى الوزارة ولكن رفض الإخوان إلا بشروط منها: عدد الحقائب الوزارية بحيث لا يقل العدد عن ثلاثة، واختيار الإخوان لأشخاص وزرائهم دون تدخل من رجال الثورة، وإعطاء وزراء الإخوان سلطات تفويض وليست فقط سلطات تنفيذ بحيث لا يصدر قانون أو قرار إلا بموافقتهم، وفرض الحجاب على النساء وغلق المسارح ودور السينما!

فلما أبرم عبد الناصر اتفاقية الجلاء فى مارس ١٩٥٤ والتى تنص على جلاء القوات البريطانية عن قناة السويس ومن قاعدة التل

الكبير التى كانت تضم حوالى سبعين ألف جندى ولكن تنص أيضا على جواز عودة هذه القوات واستعمال مطارات القناة فى حالة الحرب بين بريطانيا وخصومها. فكان جلاء مشروطا بقيد. كانت اتفاقية أقل مما تطالب به الحركة الوطنية المصرية منذ الاحتلال البريطانى لمصر فى ١٨٨٢. تشبه معاهدة ١٩٣٦ التى أبرمتها حكومة الوفد، الاستقلال المنقوص وليس الاستقلال التام. واعترض الإخوان، ونقدوا المعاهدة، وتكهرب الجو، ونشط الإخوان فى العمل السرى.

ثم انتصر الإخوان لمحمد نجيب ضد عبد الناصر فى أزمة مارس ١٩٥٤، بعد استمالة نجيب للإخوان بدعوته إلى الوحدة الإسلامية فى حرم الجامعة. فلما أقصى نجيب واستأثر عبد الناصر بالسلطة وإطلاق النار على مظاهرة الجامعة ثم تدبير حادثة المنشية فى يوليو ١٩٥٤ سواء دبرها المركز العام أو دبرتها إحدى الشعب المحلية بناء على مبادرتها الخامسة تعبير عن الرغبة العامة التى تسرى فى الجماعة أو دبرها رجال الثورة للخلاص من الإخوان. وبدأت أهوال التعذيب فى السجون وراح ضحيتها الشهيد عبد القادر عودة، كما راح ضحيتها بعد ذلك بعشر سنوات المفكر الشهيد سيد قطب فى ١٩٦٥.

٦- الإسلام بين الثورة المضادة.

لقد رفعت معارك الإسلام والثورة المضادة على عبد الناصر بعد الهجوم عليه وعلى الاشتراكية باسم الإسلام من النظم الرجعية العربية فى السعودية واليمن التى بدأت الهجوم على الثورة باسم الإسلام لأن الإسلام هو تراث الأمة وحامى حماها ولأنها تحكم بشرعيته، وتستمد سلطتها من سلطته لا من الناس وبعد أن هددتها الثورة، واستقطبت الجماهير، وجندت الضباط الأحرار فى كلا الجيش بل وعند بعض العلماء والأئمة. فبدأ عبد الناصر بتوجيه نفس السلاح إلى صدر الخصوم، وإثبات أن الدين ثورة. وازداد الحجاج بعد ثورة اليمن فى ١٩٥٢، ومساندة الثوار ضد مساندة السعودية لفلول الإمامة. والتاريخ شاهد على ذلك. فقد تكاتف الضباط الأحرار ورجال الدين أمام نابليون. كما انضم رجال

الدين إلى ثورة عرابى. واشتركوا فى ثورة ١٩١٩. فلا ريب أن ينضم الأئمة إلى ثورة الضباط الأحرار فى اليمن وبعد التأميم فى ١٩٥٦، والتمصير فى ١٩٥٧ والبناء الاشتراكى فى ١٩٦١ بدأت النظم الرجعية العربية فى الهجوم على الاشتراكية المادية الملحدة أيضا باسم الإسلام الروحى المؤمن مما اضطر عبد الناصر إلى الدفاع عن نفسه بنفس السلاح، وإثبات أن الاشتراكية من الإسلام، وأنها تتمايز عن الماركسية بأنها مؤمنة بالله وبرسالات الأنبياء وليست ملحدة، وأنها لا تقوم على الصراع الطبقى مثل الماركسية بل على السلام الاجتماعى، وأنها لا تستند إلى دكتاتورية البروليتاريا مثل الماركسية بل إلى تحالف قوى الشعب العامل: العمال والفلاحين والطلبة والجنود والرأسمالية الوطنية. المال مال الله وليس مال الحكام. والمال مال الأمة وليس مال الأئمة. ومال المسلمين للمسلمين. الإسلام أول دين اشتراكى فى التاريخ. عرف التأميم بجعله الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلأ والنار، وهى بلغة العصر الزراعة والصناعة. وفى قول آخر يُزاد الملح وهو بلغة العصر التعدين والمناجم والمعادن. وهو ما يتحقق مع نظرية الركاز فى الشريعة وهو أن كل ما فى باطن الأرض من معادن ملك للأمة، وقياسا عليه النفط. فعائدات النفط ليست ملكا للأئمة بل ملكا لجمهور المسلمين. وحياة الرسول شاهد على ذلك. لم يمتلك ولم يورث. ومات ودرعه مرهون عند يهودى وكذلك فعل أبو بكر وعمر. بل لقد حارب أبو بكر مانعى الزكاة فى حروب الردة لأن الزكاة فرض المال، وحق الفقراء فى أحوال الأغنياء. كما حرم الإسلام الربا منعا للاستغلال، وهذا ما فعلته الثورة بتحريم الربا فى السلف الزراعية. الاشتراكية شريعة العدل، وشريعة العدل شريعة الله. تقسم الربح على العمال وأصحاب الأعمال. وتقيم العدل والمساواة وتكافؤ الفرص. وتبنى مجتمعا بلا أغنياء وفقراء. لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى. وكما أتى الشرع متدرجا كما هو الحال فى تحريم الخمر كذلك تطبيق الاشتراكية على مراحل حتى يتم تحقيقها. والمجتمع العربى الآن فى طريقه نحو الاشتراكية. فالاشتراكية من الإسلام، والإسلام دين اشتراكى، إنما هم الحكام والأئمة، الملوك والأمراء، وفقهاء السلطان ورجال الدين الذين يفتعلون هذا التعارض بينهما دفاعا

عـن نظـم الحكـم الرجعيـة الإقطاعيـة التـى تـستولى علـى مـال المسلمين ودفاعا عن مناصب الإفتاء والمشيخات وبيع الفتاوى، وتحليل الحرام وتحليل الحلال بأبخس الأثمان[٦٤٦].

ثم بدأ حصار النظم الرجعيـة العربيـة والإسـلامية فـى الريـاض وطهران واستانبول بالتعاون مع واشنطون للنظم الثورية الاشـتراكية العربية ممثلة فى الناصرية فيما عـرف بمعـارك الحلـف الإسـلامى. وهو طبعة جديـدة لحلـف بغـداد القـديم الـذى وقفـت الثـورة أمامـه وهى فى بـدايتها فـى ١٩٥٤ حتـى أسـقطته الثـورة العراقيـة فـى ١٩٥٨. برزت هذه المعارك فى ١٩٦٥ لمحاصرة عبد الناصر والقومية العربية فـى مـصر وسـوريا والجزائـر والعـراق. وجـاء الـرد بأنـه حلـف استعمارى بريطانى وضعت عليه العمامة بـدلا مـن القبعـة حتـى لا تصبح الملكة فيكتوريا خليفة المسلمين! الإسلام مجرد قناع لحلـف بغداد. هو نفس حلف بغداد ولكن هذه المرة مـضافا عليـه الإسـلام الأمريكانى، إسـلام الـشعائر والطقـوس والمـوالاة للغـرب المنـاهض لتقـدم الـشعوب ومـصلحة الجمـاهير، والهـدف مـن حـزب القوميـة العربيـة ثـم الـصلح مـع إسـرائيل وتثبيـت الرجعيـة والاسـتعمار فـى العـالم العربـى. إن الـشاه أداة للاسـتعمار، ومـصلحة للـصهيونية، وعميل لأمريكا، وحليف الرجعية، ومتاجر بالدين، ومناهض للوطنيـة، وقاضى على الحرية[٦٤٧].

واسـتمرت معـارك عبـد الناصـر كلمـا فرضـت عليـه الظـروف رد السلاح إلى الخصوم وهو سلاح الدين سـواء فى المعارك الخارجيـة مثل الثورة، والاشـتراكية، والقومية العربية، والوحدة الوطنية، وعـدم الانحيـاز، والـصمود بعـد هزيمـة ١٩٦٧، أو المعـارك الداخليـة حـول الدين والسلطة فـى معركتـه مـع الإخـوان المـسلمين. فـإذا رفعـت الرجعيـة سـلاح الـدين والطائفيـة فـى لبنـان فـى ١٩٠٨ رفـع عبـد

---

(٦٤٦) انظر دراستنا: الدين والتنمية القومية فى مصر، ص٣-١٢٠، وأيضا: أثـر العامـل الدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر، ص٢١١-٢٨٧، فى الدين والثورة فى مصر، الجزء الرابع "الدين والتنمية القومية"، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

(٦٤٧) انظـر دراسـتنا: عبـد الناصـر والحلـف الإسـلامى، ص١٤١-١٧١، عبـد الناصـر والشاه، ص١٧٣-١٨٢، عبد الناصر والدين، ص١٨٣-٢١١، فـى الـدين والثـورة فـى مصر، الجزء الثالث "الدين والنضال الوطنى"، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

الناصر سـلاح الـدين والوحـدة الوطنيـة دفاعـا عـن اسـتقلال لبنـان، ودفاعا عن الوحدة الوطنية فى مصر بين المسلمين والأقبـاط التـى تجلت فى ثورة ١٩١٩ وفى فلـسطين فـى ١٩٤٨ وفـى رد العـدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦. فالمصريون سواء أمام القانون وتكـافؤ الفرص فى التعليم والعمـل والوظـائف العامـة. وإذا رفعـت الرجعيـة العربية سلاح الـدين ضـد القوميـة باسـم الأمـة الإسـلامية التـى لا تعرف حدود القوميات رفع عبد الناصر سلاح الدين من أجل القوميـة العربية، ووحدة مصر وسوريا فى مواجهة الغزو الصليبى، وإذا رفعـت الرجعية العربية سلاح الدين فى مواجهة عدم الانحياز واتهامه بأنـه تحالف مع الشيوعية والكفر أثبت عبد الناصـر أن دول عـدم الانحيـاز فى آسيا وأفريقيا مسلمون يفدون على الحج كل عـام فـى مـؤتمر سـنوى لمناقـشة شـئونهم العامـة وكمـا يفعـل قـادة دول العـالم الثالـث، وان الـدوائر الـثلاث: الـدائرة العربيـة، والـدائرة الأفريقيـة، والـدائرة الإسـلامية، دوائـر التحـرك المـصرى، هـى صـياغة مـصرية للعالم الإسلامى الذى يمتد عبر القارتين وكما وضح ذلك مالـك بـن نبـى فـى فكـرة الأسـيوية الأفريقيـة. وإذا رفعـت الرجعيـة العربيـة سـلاح البعـد عـن الـدين علـى أنـه سـبب هزيمـة ١٩٦٧ رفـع عبـد الناصر سلاح الدين من أجل الصمود والمقاومـة. وأعـد خطـة العبـور "بـدر". وكـان هتـاف الجنـود والعـابرين "الله أكبـر" بـالرغم مـن أن المعركة مع إسرائيل سياسة قومية، معركة شعب طرد من أرضـه، شعب فلسطين، وقومية يراد لها الذوبان أمام الصهيونية[٦٤٨].

٧- الثورة إسلام والإسلام ثورة.

إن معارك الإسلام كما جسدتها الناصـرية كانـت مفروضـة مـن الخارج، اقتنصتها الظروف، هجوم الثـورة المـضادة ودفـاع الثـورة عـن نفسها بنفس السلاح وهو الدين. كانت معـارك جدليـة تقـوم علـى جدل الدفاع والهجوم. وهى معارك وقتيـة تنقـضى بانقـضاء ظروفهـا وعصرها. فبعد وفـاة عبـد الناصـر وبدايـة الثـورة المـضادة مـن داخـل

(٦٤٨) انظر: عبد الناصر وقضية الـصلح مـع إسـرائيل فـى "الـدين والنـضال الـوطنى"، ص٨٩-١٤٠، الجزء الثالث من "الدين والثورة فى مصر".

الثورة فى مصر لم يهب أحد دفاعاً عن الاشتراكية والقومية والثورة الوطنية باسم الإسلام بعد أن حققت الرجعية العربية أهدافها، وتم تحقيق أغراض الاستعمار والصهيونية فى القضاء على الثورة المصرية. كانت المعارك خارجية دعائية كلامية إعلامية بين نظامين، كل منهما يريد البقاء فى السلطة والقضاء على الآخرين، كانت معارك بين أشخاص وزعامات أكثر منها معارك بين نظم وأيديولوجيات. وأحيانا كانت الحجج واهية لا تستقيم مثل ضرورة الفصل بين الدين والسياسة أمام خلط الإخوان بينهما لأن الإسلام دين وسياسة، عقيدة وشريعة، تصور ونظام. فموقف الإخوان أقوى من موقف عبد الناصر. كما أن تصوير المعارك مع الصليبيين على أنها معارك القومية العربية ضد الاستعمار غير صحيح. بل كانت معركة المسلمين ضد المسيحيين على مستوى النظر، واستعمار وغلبة وقهر على مستوى الأهداف. ولم تكن القومية العربية واردة أيام الصليبيين.

إنما تكمن الصلة بين الإسلام والثورة داخليا باطنيا عضويا فى أن الثورة تحقيق لأهداف الإسلام وأن الإسلام هو فى الحقيقة ثورة. فالمبادئ الستة التى تم إعلانها فى أول الثورة: القضاء على الملكية، القضاء على الإقطاع، القضاء على الاستعمار، القضاء على الرأسمالية، تكوين جيش قوى، إقامة حياة ديموقراطية سليمة وإن لم تذكر الإسلام صراحة إلا أنها تحقق لمقاصده العامة الممثلة فى الضروريات الخمس: الحفاظ على النفس (الحياة)، والدين (الحق)، والعقل، والعرض (الكرامة)، والمال (الثروة الوطنية). الاستعمار مضاد للإسلام لأن الذى يقرر بالملكية العامة لوسائل الإنتاج، ويجعل العمل وحده مصدر القيمة بدليل تحريم الربا. والإسلام ضد الإقطاع لأن المجتمع الإسلامى مجتمع لاطبقى لا يمتلك الثروة فيه قلة من الأغنياء. والإسلام ضد النظام الملكى لأن الإمامة فى الإسلام عقد وبيعة واختيار. وأمر المسلمين شورى بينهم، وكما هو الحال فى المبدأ السادس: إقامة حياة ديموقراطية سليمة، ويتم تنفيذ ذلك بالفعل. والإسلام مع تأسيس جيش وطنى قوى من أجل الدفاع عن دار الإسلام

وكما هو معروف فى الجهاد.

وأن قرارات الثورة الأولى مثل الإصلاح الزراعى، ووضع حد أعلى لملكية الأراضى وتوزيع الأرض على الفلاحين المعدمين والأجراء الزراعيين، واسترداد الفلاحين أرضهم من الملاك الغائبين أقرب إلى مبادئ الإسلام الذى يجعل الأرض لمن يفلحها، وأن من أصلح أرضا بوارا فهى له. وأن قرار الثورة بالتأميم، تأميم قناة السويس فى ١٩٥٦ لهو قرار إسلامى يرد أرض مصر إلى شعبها وثورة الأمة إلى أصحابها. تلقائية الإسلام وروح الثورة هى روح الإسلام. لذلك أسرع عبد الناصر إلى الأزهر بعد التأميم وأثناء العدوان الثلاثى على مصر فى أكتوبر ١٩٥٦ وألقى خطابه الشهير "سنقاتل.. سنقاتل". فالأزهر مهد المقاومة الوطنية وليعلن بداية الكفاح المسلح ضد العدوان الاستعمارى. فتحول من قاهر للحركة الإسلامية فى ١٩٥٤ إلى بطل قومى وزعيم تحررى فى العالم الثالث. كما يعلن بداية سيطرة الشعوب المتحررة على ثرواتها الوطنية. والتمصير فى ١٩٥٧ أى سيطرة الإرادة الوطنية على الشركات الأجنبية عمل إسلامى أصيل ضد الاستغلال للثروات الوطنية. والوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨ عمل إسلامى وحدوى ضد تجزئة الأمة وتبعثرها، اقترابا من الوحدة الشاملة للأمة شيئا فشيئا. فالوحدة العربية خطوة نحو الوحدة الإسلامية. وتأسيس مؤتمر باندونج فى ١٩٥٥، وتكوين كتلة عدم الانحياز فى بلجراد منذ ١٩٦٤، وإتباع سياسة الحياد الإيجابى كل ذلك تحقيق لمبادئ إسلام فى الاستقلال الذاتى عن الشرق والغرب، ﴿**لا شرقية ولا غربية**﴾. هذا هو الإسلام الصاعد عن طريق تحقيق المصالح العامة دون ما حاجة إلى تفسير للنصوص أو تطبيق مباشر لأحكام الشريعة، وليس العمة والقفطان وإقامة الشعائر فى أجهزة الإعلام، وأخذ ألقاب إمام المسلمين، وخادم الحرمين.

هذه الوحدة العضوية بين الإسلام والثورة كانت طريق الإسلام الأول فى إحداث التغير الاجتماعى فى الجزيرة العربية حيث ظهرت فى الأعماق وحدة الإسلام والثورة وليس طريق التوفيق الخارجى الدعائى بينهما. طبيعة الإسلام هى طبيعة

الثـورة والتغيـر الاجتمـاعى. وإذا كانـت الثـورة إسـلاما صـاعدا مـن القاعـدة فـإن الإسـلام ثـورة صـاعدة أيـضا مـن أجـل إحـداث تغيـر اجتمـاعى فـى الواقـع ولـيس مجـرد تطبيـق شـريعة علويـة نازلـة. الإسـلام ثـورة، واقـع يتحـرك، نظـام اجتمـاعى يتبـدل، عبـد يعتـق، وفقيـر يأخـذ حـق مـن أمـوال الغنـى، وأسـود يتـساوى مـع أبـيض، وعربـى مـع أعجمـى، وقَبَلـى يتحـول إلـى مـواطن للعـالم، وبـدوى يتحضر، وأقوام تتحول إلى دولة، والدولة تفتح وتـرث القـوى الكبـرى المتهاوية، إمبراطوريتى الفرس والروم. الاشـتراكية شـريعة العـدل، والعـدل شـريعة الله يلخـص الطـريقين معـا الـصاعد والنـازل: الثـورة إسلام، والإسلام ثورة.

٨- اليسار الإسلامى والناصرية الشعبية.

هذه الوحدة العضوية بين الإسلام والثورة التى لم تتحقق فـى الناصرية الدعائية الإعلامية الحجاجية مع الخصوم هى التـى يمكـن أن تـصبو إليهـا أجيـال جديـدة مـن الناصـريين عـن طريـق اليـسار الإسـلامى والناصـرية الـشعبية. فاليـسار الإسـلامى يعيـد تفـسير الإسـلام لـصالح الطبقـات الكادحـة، دفاعـا عـن المظلـومين، وأخـذ حقوق المستضعفين، وفـى نفـس الوقـت تأكيـدا علـى الاسـتقلال الـوطنى ومقاومـة الاسـتعمار والـصهيونية(٦٤٩). والناصـرية الـشعبية هـى الناصـرية كمبـادئ زعامـة مثـل الاسـتقلال الـوطنى والتنميـة المـستقلة، وتحـالف قـوى الـشعب العامـل، والإصـلاح الزراعـى، والتـصنيع، ومجانيـة التعلـيم وحقـوق العمـال، ونـسبة ٥٠% مـن العمال والفلاحين فى المجالس النيابية، والملكيـة العامـة لوسـائل الإنتاج، والقطاع العام، والتأميم، وسياسـة عـدم الانحيـاز، ومقاومـة الاسـتعمار والـصهيونية والوحـدة العربيـة..الـخ لكـن بالاعتمـاد هـذه المـرة علـى حركـة الجمـاهير وبقواهـا الرئيـسية قبـل الثـورة مثـل الماركسية والليبرالية والإخوان أو بعدها مثل القومية أو الاشـتراكية العربيـة، ومؤصـلة فـى ثقافتهـا الـشعبية، ونابعـة مـن تراثهـا، وهـو الإسلام، والأمثال العامية وسير الأبطال.

---

(٦٤٩) انظر دراساتنا: ماذا يعنى اليسار الإسلامى؟ فى مجلة "اليسار والإسلامى"، العدد الأول ١٩٨١، المركز العربـى للبحـث والنـشر، وأيـضا: اليمـين واليـسار فـى الفكر الدينى، الجزء السابع من من "الدين والثورة فى مصر".

إن تجربة جريدة "الشعب" الأخيرة لتوضح إمكانية الوحدة العضوية بين الإسلام والناصرية بالرغم مما يحدث أحيانا من ميل إلى أحد الطرفين أكثر من الطرف الآخر مما يسبب الانشقاق والفرقة لعدل الميزان طبقا لقانون الفصل ورد الفعل. وقد وجدت هذه الوحدة سلفا لدى سيد قطب الأول قبل الثورة، المفكر الاجتماعى صاحب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام"، "معركة الإسلام والرأسمالية"، "السلام العالمى والإسلام". ويقتضى ذلك تجاوز الإسلام الشعائرى. فالإسلام فى النهاية وسيلة لتحقيق المصالح العامة وليس غاية فى ذاته. كما يقتضى تجاوز التنازع على الزعامات والقيادات وخلافة عبد الناصر ووراثة الناصرية. فعبد الناصر هو مبادئه وجماهيره. وعلى هذا النحو لا تتصادم الشرعيتان عند الأجيال القادمة، شرعية الدين وشرعية الثورة، شرعية الإسلام، شرعية الناصرية[٦٥٠].



---

(٦٥٠) انظر دراستنا: عبد الناصر والدين، فى الجزء الثالث "الدين والتنمية القومية"، ص١٨٣-٢١١، من مجموعة "الدين والثورة فى مصر" (ثمانية أجزاء).

هل الفقـــر قيمـــة؟

تحليل مفهوم الفقر فى التراث القديم

دراسة القيم الموروثة إما جزء من علم اجتماع القيم أو علم اجتماع الثقافة. وهى دراسة أيضا فى التراث القديم باعتباره تجربة معاشة، ومخزوناً نسبياً مازال حيا فى قلوب الناس يعطيهم تصوراتهم للعالم، ويمدهم بمعايير السلوك. وهو ما تستطيع الاستبيانات عن طريق السؤال والجواب الوصول إليه باعتباره ثقافة شعبية، لا فرق فى ذلك بين الموروث الدينى أو الموروث الشعبى.

والمنهج المتبع هو منهج مزدوج يجمع بين تحليل المضمون ووصف التجارب الحية كما هو الحال فى المنهج الظاهرياتى (الفينومينولوجى).

تحليل المضمون للنص الأولى، القرآن والحديث والعقيدة والتصوف والفقه نماذج من الموروث التراثى القديم الذى تحول إلى موروث ثقافى فى الثقافة الشعبية. ووصف التجارب الشعورية للباحث والمواطن بين التجربة الحية التى تؤثر فيها هذه القيم الموروثة وتجعلها تعبر عن أوضاعها، تطابقاً بين الموروث الثقافى والواقع الاجتماعى.

وأول مصدر للفقر باعتباره قيمة هو القرآن الكريم. فقد ورد اللفظ ومشتقاته بصيغة اسم الفاعل الجمع "الفقراء" ثم المفرد "الفقير" ثم اسم الفاعل "الفقر"[٦٥١]. فمن حيث الشكل اللغوى يشير الفقر إلى مجموعة من الناس، طبقة اجتماعية هم الفقراء،

(*) "الفقر فى مصر، الجذور والنتائج واستراتيجيات المواجهة"، أعمال الندوة السنوية السادسة لقسم الاجتماع بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ٨-٩ مايو ١٩٩٩، القاهرة ١٩٩٩، ص٥٧-٦٣.

(٦٥١) تكرار اللفظ: الفقراء (٧)، الفقير (٣)، فقيراً (١)، الفقر (١).

وليس جوهرا ثابتا. والطبقات الاجتماعية متغيرة متحركة لا تبقى على حال ثابت. وهم معرّفون بألف ولام التعريف وليسوا مجهولين، جمعاً وليس مفرداً، فاعل ومفعول ومجرور أى أنهم فاعلون ومفعولون ومستقبلون لأفعال أخرى.

ووردت الاستعمالات كلها فى أربعة معان. الأول: أن الفقر من الشيطان أى أنه شىء سلبى يحارب كما يحارب الشيطان[٦٥٢]. والفقر يعادل الفحشاء. هو وضع لا يمكن قبوله، وضع غير طبقى، أقرب إلى الكفر مادام الشيطان قد كفر. وهو ليس صفة لله[٦٥٣]. فالله الغنى والناس فقراء إليه. وإذا كان التصوف هو التشبه بأوصاف الله، إسقاط الأوصاف الدينية والتحلى بالصفات العلية فإن صفة الفقر للبشر صفة سلبية بالله الغنى[٦٥٤].

والمعنى الثانى: أن فقر البشر يتحول إلى غنى من الله الغنى إلى الناس الفقراء، ومن الأعلى إلى الأدنى، من الطبقة العليا إلى الطبقة الدنيا، والله يتولى الغنى والفقير على السواء، نظرا لأن الغنى والفقر أوضاع اجتماعية متغيرة خارج جوهر الإنسان الثابت.

والمعنى الثالث: العفة فى الولاية، عندما يكون ولياً على قاصر فعليه تحديد أجر متواضع لنفسه، فالفقر ليس دافعاً على الكسب السريع والإثراء الفاحش، انتقالاً من الفعل إلى رد الفعل[٦٥٥].

والمعنى الرابع: وهو الأكثر شيوعاً هو استحقاق الصدقة للفقراء مع المساكين والعاملين عليها دون إعلان أو جرح لمشاعر الفقراء أو طلب الشكر من

---

(٦٥٢) ﴿**الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء**﴾ (٢ : ٢٦٨).

(٦٥٣) ﴿**لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء**﴾ (٣ : ١٨١). ﴿**يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحميد**﴾ (٣٥ : ١٥). ﴿**ومن يبخل فإنما يبخل على نفسه والله الغنى وأنتم الفقراء**﴾ (٤٧ : ٣٨).

(٦٥٤) ﴿**فقال ربى إنى لما أنزلت إلىّ من خير فقير**﴾ (٢٤ : ٢٨). ﴿**إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما**﴾ (٤ : ١٣٥). ﴿**إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم**﴾ (٣٢ : ٢٤).

(٦٥٥) ﴿**ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف**﴾ (٤ : ٦).

الناس[٦٥٦]. فالفقر إذن علة لسيولة الأموال ممن يملكون إلى الذين لا يملكون، من الأغنياء إلى الفقراء، أكثر من الهبة والعطاء من أعلى السيولة الأفقية، أكثر تركيزاً فى القرآن من السيولة الرأسية. وقد وضحت السنة هذه المعانى وركزت على المعنيين الرئيسيين فقد ذكر اللفظ فى السنة أكثر مما ذكر فى القرآن عشرة أضعاف.

المعنى الأول: هو التعوذ من الفقر. وهو معادل للكفر، يضع الإنسان فى قلة وذلة. ويجعله يشعر بالظلم. وهو المعنى الذى قصده عمر بقوله الشهير "والله لو كان الفقر رجلاً لقتلته"[٦٥٧].

والمعنى الثانى تجاوز الفقر بالصدفة. فالفقر وضع مؤقت، والمساواة بين الناس وضع دائم. وهى مسئولية الحاكم قبل أن تكون مسئولية المحكومين. يعطى الأنبياء الفقراء كما يعطى الأغنياء الفقر فى حد ذاته ليس عيباً، إنما العيب الفقر مع التكاثر أى النزول تحت خط الفقر.

وهناك معنى ثالث وهو أن عامة أهل الجنة من الفقراء، يدخلون الجنة قبل الأنبياء والفقر صفة للأنبياء[٦٥٨]. وهو المعنى السلبى الذى استمر فى الثقافة الشعبية وتواتر عند الصوفية وعلماء العقيدة[٦٥٩].

فعند الصوفية، الفقر من المقامات، يناله الإنسان بمجهوده، غاية يتم الوصول إليها بالرياضيات والمجاهدات. وتكثر الأحاديث

---

(٦٥٦) ﴿**وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء خير لكم**﴾ (٢ : ٢٧١). ﴿**للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله**﴾ (٢ : ٢٧٣). ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها**﴾ (٩ : ٦٠). ﴿**للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم**﴾ (٥٩ : ٨).

(٦٥٧) أحاديث الفقر السلبية: "أعوذ بك فتنة الفقر، وأعوذ بك من الكفر والفقر"، "تعوذوا بالله من الفقر والقلة والذلة".

(٦٥٨) أحاديث الفقر الإيجابية: "من ولاه الله عز وجل شيئا من أمر المسلمين فاحتجب .. احتجب الله عنه"، "ما أخشى عليكم الفقر ولكنى أخشى عليكم التكاثر"، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى ص١٨٦.

(٦٥٩) أحاديث الرضى بالفقر مثل "يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل الأنبياء"، "وقالت الجنة أى رب يدخلنى الفقراء والضعفاء والمساكين".

الموضوعية لتشريع الفقر كسلوك للناس[٦٦٠]. فقد ارتبط الفقر بمقامات الرضى والصبر، الرضا بالفقر، والصبر عليه، وهو سر من أسرار الله يضعه فى خلقه الأبرار. وهو الطريق إلى معرفة الله، والفقير يحترز من الغنى ولا يجالسه وبالتالى يظل الفقراء فقراء والأغنياء أغنياء. فكيف تمتزج فضلية الفقر برذيلة الغنى؟

والفقر خير شفاعة للإنسان يوم القيامة. يغفر الذنوب، ويدخل الجنان، وعلامة سخط الله على الإنسان خوفه من الفقر واعتراضه عليه. الفقراء دواء لكل الأمراض، وشفاء كل العلل. وأحسن فضيلة للإنسان دوام الفقر واستمراره.

الفقير فى نعيم الله لأنه لا يحتاج إلى شىء، ولا يعترض على شىء. حقيقة الفقر الاستغناء به عن الأسباب، لماذا وكيف. هى قيمة يحققها الرب فى العبد. اشترى بها المؤمن الآخرة بالدنيا، والخوف منه رذيلة، والإيمان به والاستمرار معه فضيلة، والله يغنى الفقير من لدنه. ومن كان فقيرا من الناس فإنه غنى مع الله. وأفضل المقامات عند بشر بن الحارث "اعتقاد الصبر على الفقر إلى القبر". وهذا هو المعنى الشعبى الذى استقر فى كثير من الأمثال العامية. فالفقر وقاية من السوء "الفقر حشمة والعز بهدلة"[٦٦١].

ومع ذلك هناك أمثال عامية أخرى تنقد الفقر وأوضاع الفقراء وتدعوهم إلى الثورة والغضب والمطالبة بالتغيير الاجتماعى.

"الفقير ريحته وحشه". وهو منبوذ مكروه من الناس.

"الفقير لا يتهادى ويّدادى، ولا تقوم له فى الشرع شهادة".

"الفقير خزام العتريس" والخزام ما يوضع فى أنف البعير ليذلل به. وتعطى بعض الأمثال الأمل فى التحول من الفقر إلى الغنى مثل "الفقير صيغة الغنى". وتدعوا إلى الصدقة على الفقراء الأقربين "فقير فى الساحة أفضل من فقير السواحة"، وترفض

---

(٦٦٠) مثل "يدخل الفقراء الجنة قبل الأنبياء بخمسمائة عام ونصف يوم"، "لكل شىء مفتاح، ومفتاح الجنة حب المسكين والفقراء لصبرهم، جلساء الله تعالى يوم القيامة".

(٦٦١) الرسالة القشرية، الأزهر (د.ت) ص١٢٢-١٢٦.

الافتخار بالفقر "فقرا ويحشوا زى الأمرا"، والاكتفاء بالحد الأدنى، وهو عد الاستدانة "فقر بلا دين هو الغنى الكامل"[(٦٦٢)].

وقد تساءل علماء أصول الدين فى مباحث العدل: أيهما أفضل الفقر أم الغنى؟ وكانت إجابة البعض أن السؤال لا يتعلق بالأوضاع الاجتماعية أو بالسؤال النظرى فى حد ذاته بل فى الفقير والغنى أى فى البشر. وجعلوا الغنى أفضل من الفقير إذا كان عمله أفضل. وجعل البعض الفقير أفضل من الغنى فالفقير الصابر خير من الغنى الشاكر وهم أسبقهم إلى الجنة، وأن الأنبياء وهم القدوة، كانوا فقراء.

والسؤال الآن: كيف يمكن إقامة مشاريع للفقر لرفع مستوى الدخل القومى، وصياغة سياسة للأجور، ولإعادة توزيع الدخل القومى، وتجاوز خط الفقر فى المجتمعات النامية، والفقر مازال قيمة فى ثقافتها الموروثة، ونظم قيمها؟

ألا يحتاج ذلك إلى مشاريع موازية لإعادة بناء الثقافة الشعبية بحيث يمكن تحويل الفقر من قيمة إيجابية إلى قيمة سلبية، ومن الرضا به إلى الثورية عليه؟ هل يمكن إقامة مشروع من أجل إعادة بناء الثقافة الشعبية بحيث تكون سنداً لمشاريع التنمية فى المجتمعات التراثية التى مازال تراثها حياً فى قلوب الناس؟

فإذا ما أمكن ذلك، حينئذ تعظم المشاركة الشعبية فى كل مشاريع إعادة توزيع الدخل القومى دون الاكتفاء بسياسات الدولة وقوانينها الاشتراكية التى سرعان ما تنهار إذا ما تحولت النخبة الثورية إلى نخبة أخرى مضادة، والشعب قابل لكلا النخبتين لأنه ثقافته الشعبية هى الدائمة.



---

(٦٦٢) أحمد تيمور: الأمثال العامية، دار الكتاب العربى، القاهرة ١٩٥٦، ص٣٧٩-٣٨٠.

نظريـة الثـورة العربيـة

إعـــادة قـــراءة

(عصمت سيف الدولـــة)

أولا: تكامل الأجيال.

لقد جرت عادة المفكرين العرب المعاصرين أن يستأصل كل منهم الآخر، إما استبعاداً وإقصاءً أو تنكراً وصمتاً وقتلاً بالسلب من جهة أولى، وإما تجريحاً وهدماً من جهة ثانية، وكأن الفكر العربى لا يتسع لمائة زهرة تتفتح[٦٦٣]. وقد ينشأ حوار بين مفكرين للنظر لموضوع واحد من منظورين مختلفين[٦٦٤]. ونادراً ما يقرأ مفكر لمفكر آخر من السابقين أو من المعاصرين لأن نموذج التكامل بين الأجيال مازال غير مألوف فى حوار الأجيال بدلا من الاستبعاد والإقصاء المتبادل. إنه نموذج حوار الأجيال والتكامل من أجل إحكام مشروع واحد متعدد المداخل ويحمل الهموم نفسها، ويهدف إلى تحقيق الغايات نفسها، وإن تعددت الوسائل والمنطلقات[٦٦٥].

(*) "من حملة مشاعل التقدم العربى، عصمت سيف الدولة "، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية والمركز العربى لبحوث التنمية والمستقبل، بيروت، مايو ٢٠٠١، ص٢٦٣-٢٨٢. وهو أدخل فى الجزء الثانى من حصار الزمن، "مفكرون".

(٦٦٣) من النوع الأول عدم ذكر رواد الفكر العربى فى النهضة الثانية بعد هزيمة يونيو/ حزيران ١٩٦٧ بعضهم البعض إلا فى النذر اليسير. والنوع الثانى كثير مثل دراسات جورج طرابيشى، وطه عبد الرحمن، والطيب تيزينى، وعلى حرب عن الجابرى وحنفى.

(٦٦٤) حسن حنفى ومحمد عابد الجابرى، حوار المشرق والمغرب تليه سلسلة الردود والمناقشات، تقديم فيصل جلول، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠.

(٦٦٥) وهو النموذج الذى تم تبنيه فى: حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

نظرية الثورة العربية استئناف لهذا النموذج، حوار الأجيال وتكاملها من أجل الإثراء المتبادل وتعدد الرؤى من دون أن يستبعد أحدها الآخر. تحية من جيل لاحق إلى جيل سابق من أجل تراكم تاريخى وتواصل حضارى يكون شرط الإبداع والاستقلال الفكرى، أو من مفكر لمفكر ينتسبان إلى الجيل نفسه، فالحياة تقرب بين البشر وليس فقط الممات[٦٦٦].

وإعادة القراءة لا تعنى الخطأ والصواب. ففى الأيديولوجيات السياسية لا يوجد خطأ أو صواب، بل توجد أبنية ذهنية اجتماعية ومواقف إنسانية وربما فردية للمفكرين وأصحاب النظريات السياسية. الأيديولوجيات جزء من العلوم السياسية وهى علوم إنسانية خارج منطق الصواب والخطأ الذى قد يصح فى منطق العلوم الطبيعية والرياضية، العلوم التطبيقية والعلوم المضبوطة.

إعادة القراءة هو مزيد من الإحكام النظرى والصياغة المنطقية وتدقيق العبارة وتفادى التكرار، والتحول من القول الخطابى والقول الجدلى إلى المنطق البرهانى، وإعادة صياغة الهموم، هموم الفكر والوطن فى قضايا أدق، وترابط منطقى أكثر، وتركيز على الفكر، وتحويل جمهوره من العامة إلى الخاصة، ومن الحشد السياسى إلى الفلسفة السياسية. وربما تستطيع قراءة أخرى تحويل الفلسفة السياسية إلى علم سياسى.

وتهدف إعادة القراءة أيضا إلى حدود الأيديولوجيا السياسية حتى يمكن أن تدخل فى حوار مع الأيديولوجيات السياسية المتعاصرة معها خارج منطق السجال والرفض والإبعاد كما تفعل نظرية الثورة العربية مع الماركسية باسم القومية. كان ذلك روح الستينيات. وبعد هزيمة يونيو/ حزيران ١٩٦٧ بدأت سلسلة من الحوارات النظرية (الحوار القومى- الماركسى، والقومى- الإسلامى...) من أجل تحديد الأطر النظرية وصياغة عمل وطنى

(٦٦٦) كنت قد وعدت المرحوم عصمت سيف الدولة بأن أكتب دراسة عنه فى مقابل دراسته عنى، انظر: عصمت سيف الدولة، "الحاكمية لله، حوار مع حسن حنفى"، فى: جدل الأنا والآخر: قراءات نقدية فى فكر حسن حنفى فى عيد ميلاده الستين، إعداد وتقديم أحمد عبد الحليم عطية، سلسلة رواد الفكر العربى المعاصر ١، مكتبة مدبولى الصغير، القاهرة ١٩٩٧، ص٢٧٣-٢٩٦.

موحد. ومازال الحوار القومى- الليبرالى لم ينشأ بعد. والمبادرة من الفكر القومى لأنه هو الذى انتكس بعد النكسة. ومازالت المبادرة غائبة من الفكر الإسلامى فى حوار إسلامى- ماركسى، وإسلامى- ليبرالى.

ومن المعروف أن الفكر القومى نشأ فى الشام المتاخم لدولة الخلافة وكرد فعل عليها من أهالى الشام الذين لم يجدوا فى هوية الدولة العثمانية هويتهم ولا فى اضطهادها للحركات (الانفصالية) المدعمة من القوى الاستعمارية الغربية مثل حركات الأرمن والبلقان وحركة القوميين العرب.

والغريب أن مفكراً مصرياً ينتسب إلى الفكر القومى بينما أن مصر تنتسب تقليدياً مع السودان والمغرب العربى إلى الحركة الإصلاحية التى أسسها الأفغانى ومحمد عبده. فالحرية الوطنية الاستقلالية خرجت من عباءة الإصلاح الدينى. الأفغانى واضع شعار "مصر للمصريين"، ومحمد عبده هو الذى كتب برنامج الحزب الوطنى، وسعد زغلول مفجر ثورة ١٩١٩ يُعتبر من تلاميذ محمد عبده. كما أن عبد الناصر فى الميثاق فى فصل "جذور النضال الوطنى" يشيد بزعماء الإصلاح رواد الحركة الوطنية. وقد كان أحمد عرابى تلميذاً للأفغانى ومنفذاً لتعاليمه حول "الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل". وعبد الله النديم تمتد جذور وطنيته فى تعاليم الأفغانى. كذلك الحال فى الثورة المهدية فى السودان، وفى الحركات الوطنية الاستقلالية فى المغرب العربى: علال الفاسى، وعبد الحميد بن باديس، والبشير الإبراهيمى، وعمر المختار وغيرهم من الإصلاحيين الوطنيين.

لذلك قد يشعر البعض أن نظرية الثورة العربية لم تخرج من القلب، بل تعبر عما طرأ على مصر فى الستينيات من انتساب القومية العربية بفضل زعامة عبد الناصر. كانت مصر عبر التاريخ مترامية الأطراف مفتوحة الحدود جنوباً نحو السودان، وغرباً نحو الصحراء الغربية، وشمالاً نحو الشام وتركيا واليونان، وشرقاً نحو شبه الجزيرة العربية. كان دورها منذ أحمس حتى محمد على هو الإحساس بمركزيتها فى محيطها دون أن يسمى ذلك القومية

العربية. فلما ظهرت القومية العربية فى الشام أصبح عبد الناصر بطلاً للتحرر القومى بعد تأميم القناة فى ١٩٥٦، والوحدة المصرية - السورية فى ١٩٥٨-١٩٦١، وانتشار حركات الضباط الأحرار، واندلاع الثورات العربية باسمه فى العراق واليمن وليبيا. تجاوب بعض المفكرين الماركسيين أو الإسلاميين أو الوطنيين التلقائيين مع الحركة القومية العربية من دون أن يكون لها جذورها النظرية فى الوجدان المصرى كما هو الحال فى الشام. لذلك ظهر منظرو القومية مثل ساطع الحصرى، وميشيل عفلق، وصلاح البيطار، وأكرم الحورانى، وسامى الدروبى وغيرهم فى الشام. وانتشرت الحركة إلى أرجاء الوطن العربى من الشام كما انتشرت حركة الإخوان فى الوطن العربى من مصر.

لذلك تدافع نظرية الثورة العربية عن عبد الناصر باعتباره زعيما قوميا عربيا ضد التهمة الشائعة لديه عند بعض المصريين داخل مصر (وليس عند العرب خارج مصر) بالدكتاتورية(٦٦٧). وهى التهمة التى روجت لها الجمهوريتان الثانية والثالثة. وكانت أحد أسباب بقائهما وشرعية وجودهما بعد الانقلاب على الجمهورية الأولى.

ثانيا: قلق النسق المنطقى.

تتكون نظرية الثورة العربية من سبعة كتب، فالعدد سبعة من الأعداد الأثيرة فى الشرق القديم ثقافة وديانات وأمثالا عربية(٦٦٨). يتكرر الكتابان الأولان فى العنوان الأسس بالرغم من أن الأول جدل الإنسان، الحرية أولاً.. وأخيراً، والثانى البعد الرابع، الطليعة العربية، ويتكرر الكتابان السادس والسابع فى العنوان الطريق بالرغم من أن السادس إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، والسابع إلى

---

(٦٦٧) عصمت سيف الدولة: هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً؟، دار المسيرة، ط٢، بيروت ١٩٨٣.

(٦٦٨) عصمت سيف الدولة: نظرية الثورة العربية، ٧ أجزاء، دار المسيرة، ط٢، بيروت ١٩٨٣، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟ جـ٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية، جـ٥: الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة، جـ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، جـ٧: الطريق إلى الديموقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية.

الديموقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية. فإذا تم استبعاد تكرار الأجزاء يكون النسق خماسياً، وهو أيضا عدد رمزى فى الفكر الدينى القديم مثل كتب موسى الخمسة: الأسس، والمنطلقات، والغايات، والأسلوب، والطريق.

كذلك يقع التكرار فى العناوين الفرعية: الوحدة، والاشتراكية، والديموقراطية، كل منها مرتين: فى الكتاب الرابع دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية، والكتاب السادس إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، والكتاب السابع إلى الديموقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية.

وبالإضافة إلى التكرار اللفظى هناك التكرار المعنوى. فإذا كانت الأسس (الكتابان الأول والثانى) هى الدعائم النظرية الأولى، الأسس الميتافيزيقية، التصورات الفلسفية، فإن نظرية الثورة العربية تكون ثلاثية الحركة: المنطلقات والغاية والطريق، المقدمات والنتائج والوسائل، البدايات والنهايات والوسط. وهى قسمة منطقية عليها الأيديولوجيات والحركات السياسية. ثم تزدوج الحركة الوسطى فى مفهومين: الأسلوب والطريق. الأسلوب هو الثورة.. وأداة الثورة "بقيادة الطليعة العربية"، مع أن الطليعة العربية فى الأسس (الكتاب الثانى) مجرد حركة إلى الغايات: الوحدة والاشتراكية والديموقراطية. أما "وحدة القوى التقدمية" فهى أيضا حركة إلى الغايات مع أنها أقرب إلى الوسط مثل الأسلوب. فوحدة القوى التقدمية أداة وليست غاية، وسيلة وليست هدفا. فإذا كانت الغايات واضحة: دولة الوحدة والاشتراكية والديموقراطية، وكان الأسلوب واضحاً: الثورة وأداة الثورة، والمنطلقات أقل وضوحاً "ما هو مجتمعنا... من نحن؟" فإن الطريق غامض: إلى الديموقراطية... إلى الوحدة القوى التقدمية، إذ تبدو عند المؤلف أقرب إلى الغايات منها إلى الوسائل والأدوات[٦٦٩].

وفى الكتاب الثانى الأسس فى تحليل "البعد الرابع" لا تظهر ماهيته لأن الأبعاد الثلاثة الأولى غير واضحة. هل هى: الفرد والأسرة والمجتمع أم القومية والأمة والدولة؟ ويتضمن اثنى عشر

---

(٦٦٩) المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص٦٥-١٢٥.

موضوعا أيضا على نحو متفرق، بالرغم من وجود عناصر الربط بينها مثـــل: الأمـــة، والاســـتعمار والتجزئـــة، والظـــروف العالميـــة وما يقدمه العالم من إمكانيـات، والاشـتراكية والوحـدة، والتقـدميون والتقدميون العرب[٦٧٠].

ولا يظهـر بنـاء منطقـى فـى مـن الطليعـة العربيـة..؟ إذ يـضم خمسة عشر موضوعاً على نحـو متنـاثر بـالرغم مـن إمكانيـة الـضم بينها نظـراً لتـشابهها مثـل صـفاتها: الـضرورة والتنظـيم والعقائديـة، والـــوعى والمدرســـة ونقطـــة الانطـــلاق، وشـــعاراتها: الحريـــة والاشـــتراكية والوحـــدة وهـــى شـــعارات حـــزب البعـــث العربـــى الاشـتراكى والناصـرية، وأخلاقها وأدواتهـا أو آلياتهـا أو طرقهـا مثـل القوميـة والديموقراطيـة والثـورة[٦٧١]. والطليعـة العربيـة ليـست مـن الأسـس، بـل مـن الأدوات والآليـات أو بتعبيـر نظريـة الثـورة العربيـة الأسلوب والطريق.

والكتـاب الخـامس (الأسـلوب، الثـورة وأداة الثـورة) لا يتعـرض للثورة إلا أقـل القليـل، فقـرة[٦٧٢] واحـدة مـن خمـس عـشرة فقـرة. ست فقرات منها فـى الحـزب، مـشكلة الأحـزاب، الحـزب القـومى، لماذا الحزب القـومى، الجبهـة أم الحـزب؟ الحـزب أم الدولـة؟ حـزب واحد أم أحزاب متعددة؟[٦٧٣]. ثم تتداخل فقـرات أخـرى مثـل: ولكـن

---

(٦٧٠) هذه الموضوعات الاثنا عشر هى: ١-التمييز بين الأمم.. وأمتنا، ٢- كيف تكونت الأمة العربية.. وكيـف جزأهـا الاسـتعمار، ٣- الاسـتعمار والتجزئـة.. بـين التـضامن والوحدة، ٤- التخلف.. والتجزئة.. والنهب الاستعمارى، ٥- أزمة الحرية فى الـوطن العربـى- الديموقراطيـة العربيـة، ٦- الظـروف العالميـة.. وظروفنـا الخاصـة، ٧- مـا يقدمه العـالم لنـا مـن إمكانيـات، ٨- غاياتنـا.. الحريـة والوحـدة والاشـتراكية..، ٩- علاقـة الاشـتراكية بالوحـدة..، الاشـتراكيون العـرب، ١٠- الثـورة...، ١١- مـن التقـدميون..؟، ١٢-التقدميون العرب- الرجعيون العرب- الحرية والوحدة والاشتراكية معاً.

(٦٧١) هذه الموضوعات الخمسة عشر هى: ١- ضرورة، ٢- وتنظيم، ٣- عقائـدى، ٤- قومى، ٥- ديموقراطى، ٦- فى سـبيل الوحـدة، ٧- والحريـة، ٨- والاشـتراكية، ٩- أشمل وعياً، ١٠- نقطة الانطلاق، ١١- ثم الثورة، ١٢- فمن الطليعى؟ ١٣- أخلاق الطليعة، ١٤- أخلاق الطليعى العربى، ١٥- ومدرسة، انظر: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص١٢٩-١٥١.

(٦٧٢) لماذا الثورة العربية؟، فى المصدر نفسه، جـ٥: الأسلوب، الثورة... وأداء الثورة، ص٩٦-١١٢.

(٦٧٣) المصدر نفسه، جـ٥: الأسلوب، الثـورة... وأداة الثـورة، ص٢٠-٣١، ٣٩-٥٢، ٥٩-٨٦.

ما هى التقدمية؟ وحدة القوى العربية التقدمية.

وفى الكتاب السابع (الطريق إلى الديموقراطية.. إلى وحدة القوى التقدمية) يبدو القلق بين الغاية والوسيلة. فالديموقراطية غاية، التحول من الحرية الفردية إلى الديموقراطية فى الحكم. أما وحدة القوى التقدمية فهى طريق وليست غاية، طريق لتحقيق الوحدة[٦٧٤].

وتتفاوت الكتب السبعة من حيث الكم. أكبرها الأول عن أسس جدل الإنسان، الحرية أولا.. وأخيرا. وأصغرها الخامس الأسلوب، والثورة وأداة الثورة. ومن الطبيعى أن يكون الأول الأسس أكبر، ولكن من الغريب أن يكون الخامس (الأسلوب، الثورة وأداة الثورة) أصغرها[٦٧٥].

ثالثا: الاضطراب المنهجى.

ويبدو الاضطراب المنهجى فى الكتاب الثالث (المنطلقات، ما هو مجتمعنا.. من نحن؟). فالعنوان الفرعى يعرض لقضية الهوية فى حين أن الموضوع الذى تتضمنه المنطلقات هو المسألة المنهجية والنظرية. يضم جزأين: المنهج والنظرية. ويعرض ثلاثة مناهج: المنهج الليبرالى بالمفرد، ومناهج التطور بالجمع، الإسلامى بالمفرد من جديد، ثم جدل الإنسان ولا يسمى منهجاً. ومع ذلك يعرف الجدل بأنه منهج. والليبرالية ليست منهجاً، بل نظرية سياسية واقتصادية واجتماعية تقوم على العقلانية والحرية وترشيد المجتمع وتنظير الطبيعة.

والعرض النظرى لمشكلة المنهج غير مستقر باستثناء التفرقة بين النظرية والمنهج، وتعدد المناهج. أما مشكلة الإنسان فهى مقحمة على مشكلة المنهج، فالإنسان ليس منهجاً بل هو الذات العارضة أو موضوع المعرفة. وكل المناهج إنسانية بما فى ذلك مناهج العلوم الرياضية والطبيعية[٦٧٦].

---

(٦٧٤) المصدر نفسه، جـ٥: الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة، ص٣٢-٣٨، ٥٣-٥٨.

(٦٧٥) الأول: عدد الصفحات ٣٥٦، الرابع: عدد الصفحات ٣٠٤، السادس: عدد الصفحات ٢٩٦، الثالث: عدد الصفحات ٢٣٩، السابع: عدد الصفحات ٢٣١، الثانى: عدد الصفحات ١٥١، الخامس: عدد الصفحات ١٢٢.

(٦٧٦) "مشكلة المنهج"، ص٧-٢٣، و"المنهج الليبرالى"، ص٢٤-٣٩، فى: المصدر

أمـا النظريـة وهـى القـسم الثـانى مـن المنطلقـات فإنهـا "القومية" وعلـى هـذا النحـو تغيـب العلاقـة بـين القـسمين: الـنهج والنظرية. فالقومية أقـرب إلـى الموضـوع منهـا إلـى النظريـة، أقـرب إلى مجالات التطبيق. تتضمن أربع عـشرة فقـرة كلهـا عـن القوميـة كوجـود ووحـدة ومـصير ودولـة وإنـسانية وإسـلام وأمميـة وطبقـة وإقليميـــــــــــــــــــــــــــــــــــة وفردية[٦٧٧].

وتحت مناهج التطور توضـع منـاهج التطـور مـرة ثانيـة، والـنهج التاريخى، وتطـور المـنهج الجـدلى، والجدليـة وفـشل الميتافيزيقـا، وهو خليط مـن المنـاهج والنظريـات. فـالمنهج التطـورى أقـرب إلـى التطور منه إلـى المـنهج. والمـنهج التـاريخى يقـوم بالـضرورة علـى التطور إذا ما قام على النزعة التاريخية. وتطور المنهج الجدلى يـضع التطور مع الجدل. وقد يوضع التاريخ أيضا كما هو الحال فـى المـنهج الجدلى التاريخى. وفشل الميتافيزيقا عادة ما يكون نتيجـة للمـنهج الوضـــــعى أو المـــــادى الجـــــدلى أو التـــــاريخى أو التطورى. فما قيل عن المناهج ليس مـا يعرفـه أهـل الاختـصاص من مناهج استنباطية استقرائية ولغوية، تحليلية، وضعية، وصـفية، ونفسـية واجتماعية وبنيوية... الخ[٦٧٨].

ولا يتعرض المنهج الإسلامى لقضية الألوهية أو التوحيد وهـى أسـاس المـنهج فـى تيـار أسـلمة المعرفـة، ولكـن يعـرض قـضية الحتمية والحرية، القـضية المـستنبطة مـن الهيجليـة والماركـسية. ويدخل فى نقاش معروف عند أهل الاختصاص بين الجبرية والحريـة اعتمادا على منهج النص، إذ تتـوالى عـشرات الآيـات القرآنيـة فـى الموضوع على عادة الفقهاء بعامة والحنابلة بخاصة. ويتعرض للـدين

نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟.

(٦٧٧) الوجود القومى، وحدة الوجود القـومى، وحـدة المـصير القـومى، وحـدة الدولـة القومية، القومية، القومية والإنسانية، القومية والإسلام، القومية والأممية، الأمـة والطبقة، القوميـة والإقليميـة، المؤسـسات الإقليميـة، الأمـة والأقليـات، القوميـة والفردية، ومصير الأمة، فـى: "فـى النظريـة: المنطلقـات"، فـى: المـصدر نفسـه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص١٢٧-٢٣٩.

(٦٧٨) "مناهج التطور"، فى: المصدر نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنـا... مـن نحن؟، ص٣٩-٦٦.

والعلم كما يتعرض له الدعاة المعاصرون حلاً لعقدة النقص بين المسلمين والعرب فى موضوع العلم.

والنتيجة أن المنهج الإسلامى يقوم على ثلاث قواعد: الأولى حتمية قوانين الطبيعة وسنن الكون. والثانية حرية الإنسان فى تغيير الواقع. والثالثة مسئولية الإنسان عن هذا التغيير. والقاعدتان الأوليان، حتمية الطبيعة وحرية الإنسان، أهم ما ينتج من الفكر الغربى عند ديكارت واسبينوزا وهيجل. ومن ثم يقترب المنهج الإسلامى من المنهج الليبرالى ويتجاوزه.

ولا يوجد شىء من المنهج الإسلامى إلا عند أصحاب أسلمة المعرفة. هناك مناهج إسلامية متعددة فى كل علم. فى علم أصول الدين، المنهج العقلى والمنهج النقلى، وفى علوم التفسير بالمعقول والتفسير بالمنقول، وفى الفقه منهج النظر ومنهج الأثر، بين النص والمصلحة، بين الحنبلية والمالكية. وقد ينشأ صراع بين منهجين فى علمين مختلفين مثل الصراع بين التنزيل والتأويل، بين الفقهاء والصوفية، بين النظر والذوق، بين الحكماء والصوفية[٦٧٩].

ويتم تحميل المنهج الإسلامى كل نقائص المسلمين وانهيارهم فى التاريخ. والنتيجة العملية لهذا المنهج فشل المسلمين، والحديث عنهم بضمير الغائب الجمع وفى صيغة تساؤلية "لماذا فشلوا؟" واستبعد صيغة "لماذا فشلنا؟" وهو حكم مطلق يتجاوز البحث العلمى الدقيق. ولا يستطيع أحد أن يعى تاريخ المسلمين على مدى أربعة عشر قرناً وأن يكون عالماً بكل إنتاجهم الفكرى حتى يطلق مثل هذا الحكم الذى يناقض حكما آخر وهو نجاح المسلمين بتأسيس حضارة إسلامية مترامية الأطراف ومتعددة الجوانب وبكل لغات الشعوب والأقوام التى دخلت الإسلام. والحروب الصليبية دليل على نجاح المسلمين فى التاريخ. وقبله عصر الفتوحات التى امتدت من الأندلس غرباً إلى الصين شرقاً، ومن تركيا شمالاً إلى أفريقيا جنوباً. كما نجح المسلمون فى

---

(٦٧٩) "المنهج الإسلامى"، فى: المصدر نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص٦٧-٨٣.

حركات التحرر من الاستعمار وبناء الدول الحديثة وتنمية مواردهم الطبيعية واستثمار ثرواتهم. مثل هذه الأحكام لا يطلقها عالم فى أتون الحركات الإسلامية المعاصرة التى تريد استئناف حركة التحرر الوطنى التى قادها الضباط الأحرار.

ويبدو أن "جدل الإنسان" يعنى المنهج الإنسانى فى الفكر القومى وهو ليس منهجاً، بل نزعة إنسانية. فهو المنهج القادر على حل أزمة الفكر القومى[٦٨٠]. ويقوم كالمنهج الإسلامى على ثلاث قواعد: الأصل، والإضافة، والقانون. وهى أشبه بأركان القياس الشرعى: الأصل والفرع والعلة التى تربط بين الأصل والفرع حتى يصدر الحكم. وصيغته تعنى قوانينه التفصيلية العشرة التى تجعله أقرب إلى النظرية أو التصور العام للكون مثل: الكل الشامل لطبيعة الإنسان، والأثر والمتأثر، والحركة الدائمة، والتغير الدائم، والقانون النوعى، وقانون تطور الإنسان، وتناقض الماضى والمستقبل فى الإنسان، وحل التناقض بالعمل، وضم الماضى إلى المستقبل، وإضافة الجديد[٦٨١].

رابعا: تأرجح المصطلحات والأسلوب.

على الرغم من أن لفظ "الثورة" يقع فى عنوان المشروع النظرى "نظرية الثورة العربية"، وعلى الرغم من استمراره فى الكتاب الخامس (الأسلوب، الثورة وأدوات الثورة) إلا أنه يختفى أحيانا لصالح مفهوم أخف هو التقدم مثل "وحدة القوى التقدمية" فى الكتاب السابع الطريق أو لصالح مفهوم العربية مثل "الطليعة العربية" (وليس الطليعة الثورية)، فى الكتاب الثانى الأسس. فلفظ الثورة أقل الألفاظ تردداً. ذكرت فى صفات الطليعة العربية. ويحدث الشىء نفسه فى الكتاب الخامس الأسلوب. وموضوعه الثورة وأداة الثورة. بل إن لفظ "الثورة" نادراً ما يظهر فى نظرية الثورة

---

(٦٨٠) "جدل الإنسان"، فى: المصدر نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص٨٤-١٢٦.

(٦٨١) خامساً: صيغة المنهج الجدلى، فى: المصدر نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص١٢٥-١٢٦.

العربية. وفى الكتاب الخامس الأسلوب الذى موضوعه الثورة وأداة الثورة كعنوان فرعى لا يظهر لفظ ثورة وموضوعها إلا فى واحدة من خمس عشرة فقرة. ويظهر موضوع الثورة أكثر فى الكتاب السادس الطريق إلى الوحدة، إلى الاشتراكية. التقدم يجب الثورة، والصراع بين التقدميين والرجعيين هو محرك التاريخ أكثر من الثورة والثورة المضادة[٦٨٢]. إذ يظهر موضوع التقدم، ووحدة القوى العربية التقدمية أكثر مما يظهر موضوع الثورة. وفى الكتاب السابع الطريق إلى الديموقراطية.. إلى وحدة القوى التقدمية تظهر هذه الوحدة وكأنها غاية وليست وسيلة من أجل النصر وباتباع الأسلوب العلمى ودرس الهزيمة. والطريق إليها وحدة القوى العربية التقدمية وكأن الغاية والوسيلة شىء واحد[٦٨٣].

وإذا كانت ثمة صياغة لمفاهيم وتصورات أحادية مفردة مثل: الأسلوب، الطريق، الحرية، الاشتراكية، الديموقراطية، الثورة، أو بصيغة الجمع: الأسس، المنطلقات، الغايات، فإن بعض المفاهيم الأخرى ثنائية الطابع بالإضافة مثل "جدل الإنسان" أو بالوصف "الطليعة العربية". والبعض منها بالإضافة والوصف مثل "وحدة القوى التقدمية". وكلها فى صيغ إخبارية. ثم يظهر عنوان فرعى واحد للكتاب الثالث "المنطلقات" فى صيغة استفهام: ما هو مجتمعنا.. من نحن؟ ما يجعل نظرية الثورة العربية أقرب إلى التساؤل حول الهوية فى هم مشترك وخطابة سياسية موجهة

---

(٦٨٢) لماذا الثورة العربية؟، فى: المصدر نفسه، جـ٥: الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة، ص٩٦-١١٢، ثم الثورة، فى: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص١٣٩، ما الثورة؟، ص٥٦-٥٨، الثورة العربية: العقيدة والثورة، الثوريون العرب، وأداة الثورة العربية، ص٧٧-١١٥، ووحدة الثورة العربية، ص٢٨٢-٢٩٣، فى: المصدر نفسه، جـ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، ووحدة القوى العربية التقدمية، فى: المصدر نفسه، جـ٧: الطريق إلى الديموقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية، ص١٥٧-٢٣١.

(٦٨٣) الصراع بين التقدميين والرجعيين فى جدل الإنسان، ص٣٠٥-٣١٥، والتقدميون... الرجعيون.. الحرية أخيراً، ص٣٥٤-٣٥٦، فى: المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، من التقدميون؟، ص١١٩-١٢٠، والتقدميون العرب- الرجعيون العرب- الحرية والوحدة والاشتراكية معاً، ص١٢٠-١٢٥، فى: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ولكن ما هى التقدمية؟، ص٣٢-٣٨، ووحدة القوى العربية التقدمية، ص٥٣-٥٨، فى المصدر نفسه، جـ٥: الأسلوب، الثورة...وأداة الثورة.

إلى الجماهير.

ويغلب على الصياغة والأسلوب طابع التقطع وربط الألفاظ المفردة أو المزدوجة بنقطتين، وعلى القارئ استنباط عناصر الربط وكأن الفنان يضرب بريشته اللوحة ويسقط نقاط ألوان ولا يعنى بربطها بالخطوط، وهو أسلوب الفنان التشكيلى. ولا يخلو كتاب من هذا الأسلوب المتقطع عشرات المرات، ما يدل على نقص فى الاستدلال المنطقى والربط بين التصورات والمفاهيم[٦٨٤]. ويبدو الأسلوب المتقطع فى كثير من الصياغات، منها وجود حرف عطف ومعطوف من دون معطوف عليه مثل "والوحدة"، "وتنظيم"، "والحرية"، "ومدرسة"، "والاشتراكية"، وقد تتعدد حروف العطف بين "الواو" و"ثم"، مثل "ومنها"، "ثم الثورة"، ومنها وجود حرف جر ومجرور فى عبارة غير متكاملة مثل "فى البعد الرابع"[٦٨٥]. وتظهر بعض المصطلحات المعربة مثل الاستاتيكية وكأن الأيديولوجيا لا تكون كذلك إلا إذا امتلأت بالمصطلحات الغربية المعربة[٦٨٦].

ويغلب على "نظرية الثورة العربية" أسلوب التساؤل فى كثير من أجزائها وهو أسلوب يدعو الناس إلى التفكير فى وسائل العمل انطلاقا من كتاب لينين الشهير "ما العمل؟". فمنذ الكتاب الأول الأسس ومنذ الفقرة الأولى يبرز السؤال "لماذا؟.. وكيف..؟" بل إن العنوان الفردى فى الكتاب الثالث المنطلقات فى صيغة تساؤلية ما هو مجتمعنا... من نحن؟ وكلها أسئلة مهمة ودقيقة ورئيسية وأساسية مع أنها تساؤلات عامة يطرحها كل المفكرين العرب مثل من نحن؟ ما مصيرنا؟ ما ماضينا؟[٦٨٧].

---

(٦٨٤) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص١٦٥-١٧٠.

(٦٨٥) المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص٩، ١٣٤، ١٣٦، ١٥٠، ١٣٩، ٦٥.

(٦٨٦) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص٦٥، ١٦٠.

(٦٨٧) هل يمكن أن توجد اشتراكية عربية؟- الرأسمالية- موقف ماركس وانجلز- ضراوة الفكر الرأسمالى- العمال مجرد آلات...، ص١١٣، كيف نفكر؟- رد على الاستفزاز الفكرى، ص١٧٦، لماذا الحرية أولاً؟..، ص١٦١، كيف يحدد الجدل أنواع الحريات؟، ص١٩١، وكيف تتطور المجتمعات؟.. الجدل الاجتماعى، ص١٩٣، فى المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ماذا تخفى

وتبـدو أحيانـا بعـض القفـزات الفكريـة، أى ظهـور النتـائج بـلا مقـدمات كافيـة، إعـلان النتيجـة مـن دون المقدمـة. ففـى الكتـاب الثانى الأسس البعد الرابع.. الطليعة العربية يتم الحديث فجأة عـن البعد الرابع من دون أن تتضح بما فيه الكفاية الأبعاد الثلاثة الأولـى. فهل البعد الرابع هو الطليعـة العربيـة أم أنـه شـىء آخـر؟ ثـم تـأتى الطليعـة العربيـة متجـاورة أو مـضافة إليهـا؟ ويـضم الكتـاب ثلاثـة موضوعات شعارية غير مرقمـة وغيـر مبنيـة منطقيـاً فـى تسلـسل وتوالـد ذاتـى: والوحـدة، فـى البعـد الرابـع مـن الطليعـة العربيـة..؟ والتساؤل عن الطليعة لا يكون بأداة الاستفهام "من" بل "مـا" لأنهـا اسم مجرد. والوحدة ليست فى العنوان الفرعـى مثـل البعـد الرابـع والطليعة العربية.

وواو العطف فـى "والوحـدة" لا يوجـد معطـوف عليـه. ويتـضمن أحد عشر موضوعاً على نحو متفرق لا ربط بينها بـالرغم مـن وجـود عناصر الربط بين موضوعين متتـاليين أو أكثـر مثـل المجتمـع والأمـة والقومية والدولة[٦٨٨]. ويظهر مفهوم القومية كصفة للمجتمع والأمـة

النظريات؟، ص١٣-١٥، كيـف تنمـو المجتمعـات..؟، ص٣٥-٤٦، مـن التقـدميون..؟، ص١١٩-١٢٠، ومـن الطليعـة العربيـة..؟، ص١٢٩-١٥١، أيـن ومتـى؟، ص٧-٢٢، لماذا، ص٢٣-٢٨، التعاون أم الوحدة؟، ص١٥٥-١٦٢، ولماذا الاشتراكية؟، ص٢٣٢-٢٣٤، فى: المصدر نفسه، جـ٤: الغايات، دولة الوحـدة الاشـتراكية الديموقراطيـة، ولكن ما هى التقدميـة؟، ص٣٢-٣٩، لمـاذا حـزب قـومى؟، ص٤٨-٥٣، الجبهـة أم الحزب؟، ص٥٩-٦٢، الحزب أم الدولة؟، ص٦٢-٧٨، حزب واحد أم أحـزاب متعـددة، ص٧٨-٨٧، لمـاذا الثـورة العربيـة؟، ص٩٦-١١٣، وأيهمـا أولا..؟، ص١١٤-١٢٠،= =فى المصدر نفسه، جـ٥: الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة، كيف نعـرف الطريـق؟، ص٥٥-٥٦، "لمـاذا اشـتراكية عربيـة؟"، ص١٢٧-١٧٨، مـا الاشـتراكية العربيـة؟، ص١٧٩-١٨٤، مـا هـو الاسـتغلال؟، ص٢٣٣-٢٤٠، هـل عنـدكم نظريـة؟، ص٢٦١-٢٦٢، وأيها أولاً، ص٢٧٥-٢٨٢، فى المصدر نفـسه، جــ٦: الطريـق إلـى الوحـدة... إلى الاشتراكية، و"لماذا وحـدة القـوى العربيـة التقدميـة؟"، ص١٥٧-١٩٢، "كيـف وحدة القوى العربيـة التقدميـة؟"، ص١٩٣-٢٣١، ومـا العمـل؟، ص٢٢٨-٢٣١، فـى المصدر نفسه، جـ٧: الطريق إلى الديموقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية.

(٦٨٨) هذه الموضوعات الإحدى عشر هى: ١-حدود المجتمع، ٢- المجتمع القـومى- نظريات من كل أمة، ٣- ماذا تخفى النظريـات؟، ٤- حـديث عـن القوميـة.. سـاطع الحـصرى وآخـرون..، ٥- الماركـسية والقوميـة... تخـبط الماركـسيين، لينـين، الانتهازية، ٦- كيف تنمو المجتمعـات...؟، ٧- الأمـم مكتملـة التكـوين.. وفـى طـور التكوين.. والأقليات، ٨- حتميـة الانتمـاء القـومى- علاقـة الأسـرة والفـرد والـروابط المحلية بالأمة، ٩- الدولة الواحدة للأمـة الواحـدة، ١٠- الدولـة غيـر القوميـة، ١١- القوميـة مميـز.. وليـست امتيـازاً، انظـر: المـصدر نفـسه، جــ٢: الأسـس، البعـد

والدولة، صفة "القومى" فى المجتمع القومى، والانتماء القومى، وكمصدر مستقل عند الحديث عن ساطع الحصرى، وعن الدولة القومية، ووعى القومية مميز وليس امتيازاً بل إن عنوان المشروع النظرى "نظرية الثورة العربية" يخلو من مفهوم القومية مع أنه مشروع قومى. وقد يدل ذلك على أن نظرية الثورة العربية هى العنوان الأعم. تتضمن القومية (باعتبارها نظرية) الثورة العربية، ولا تستبعد غيرها من الأيديولوجيات الثورية مثل الإسلامية والماركسية والليبرالية. ولا تعتمد "نظرية الثورة العربية" على مصادر أو مراجع يتم تحليلها والإحالة عليها وعرض مضمونها والارتباط بالأدبيات السابقة فى الموضوع بالتحليل والنقد من أجل تجاوزها، بل هى تعبير تلقائى عن تجارب المثقف والمناضل العربى، يلخص فيها تجربة جيل بأكمله، ناضل فى الأربعينات، وتفاعل مع الثورة المصرية فى الخمسينيات والستينيات ثم انكسر مع هزيمة يونيو/ حزيران ١٩٦٧. يحاول مشروع "نظرية الثورة العربية" تضميد الجراح وتجاوز الهزيمة وبيان مقومات النصر. تمتد الكتب السبعة عبر السنوات من ١٩٦٥ إلى ١٩٧١، أى على مدى ست سنوات، الهزيمة فى وسطها، وكأن المشروع ينبئ بها قبلها بسنتين ويحاول تجاوزها بعدها بأربع سنوات أثناء حرب الاستنزاف وقبل نصر أكتوبر/ تشرين الأول عام ١٩٧٣.

وأحيانا تقتبس نصوص من مراجع من دون ذكرها وذكر مؤلفيها. ويكتفى مثلاً بأن قوما قالوا كذا فى تعريف الأمة، ويضعها فى صلب الصفحة وليس فى الهوامش. إن "نظرية الثورة العربية" إذن فيض الخاطر وانفعالات جيل النصر والهزيمة قبل الستينيات وبعدها[٦٨٩].

خامسا: الليبرالية المقنعة.

الكتاب الأول الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، نقد للماركسية طبقا للصراع المعروف بين القومية والماركسية وكما وضح فى التراشق الشهير بين خروتشوف وعبد الناصر من

الرابع... الطليعة العربية، ص٩-٦٢.

(٦٨٩) المصدر نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص١٣٥-١٣٦.

شـرفة دمـشق فـى عـام ١٩٥٩. عبـد الناصـر يـدافع عـن القوميـة باعتبارهـا حركـة تقدميـة وخروتـشوف يتهمهـا بالرجعيـة. وقـد كـان خلافا سياسـيا بعـد الوحـدة المـصرية- الـسورية. القوميـة محليـة، تحـافظ علـى الهويات الوطنيـة للـشعوب فـى حـين أن الماركـسية أممية لا تعترف بحدود القوميات، فى القومية المجتمـع لـه الأولويـة على الطبقة، وفى الماركسية الطبقة لها الأولويـة علـى المجتمـع. القومية العربية حركة توحيد للعرب، والماركسية حركـة توحيـد لكـل المضطهدين "يـا عمـال العـالم اتحـدوا" عبـر المجتمعـات والقوميـات والدول الوطنية. مـاركس والماركـسية همـا اللفظـان الأكثـر شـيوعا فى الكتاب ثم إنجلز على نحو أقـل. ومـن ثـم يـصعب الحكـم علـى نشأة "نظرية الثورة العربية"، هل من مراجعـة الأدبيـات الماركـسية بعـد نقـد الماركـسية الغربيـة وتحويلهـا إلـى ماركـسية وطنيـة ثـم اكتشاف القومية كبديل من الماركسية أم أنها تنظير مباشـر للواقـع فى حال الأمـة العربيـة زمـن انكـسار الحلـم؟ بـل إن تفـسير جـدل التاريخ ممكن فى جدل الإنسان. فالإنسان ثورة التاريخ[٦٩٠].

والنقد الموجه إلى الماركسية هو النقد الشائع والنقد الشائع الـذى تروجـه الدولـة الرأسـمالية الغربيـة مثـل أن القوميـة أسـاس الاشـتراكية مـع أن الاشـتراكية أساسـها العلـم، والـدين والأخـلاق والإنـسانية ركـائز القوميـة وكـأن الماركـسية بـلا ديـن أو أخـلاق أو إنـسانية. مـع أن الـدين يقـوم بـوظيفتين طبقـا لعبـارة مـاركس الشهيرة: "الدين أفيون الشعوب وزفرة المـضطهدين". فالماركـسية ليـست ضـد الـدين فـى حـد ذاتـه، بـل ضـد توظيـف الـدين كـأداة للاستغلال والاحتكار والقهـر والاغتـراب. وقـد كتـب كاوتـسكى عـن "المسيحية" ليبـين كيـف أن الـدين كـان دافعـاً ثوريـاً اشـتراكياً فـى بداية المسيحية. وقد اسـتمر مـاركس وإنجلـز فـى هـذا التيـار فـى كتابيهمـا "تومـاس منـزر وثـورة الفلاحـين فـى ألمانيـا فـى القـرن السادس عشـر". ومع الدين تأتى الأخلاق. ويمتد الموقف الـسلبى من الدين إلى الأخلاق. فكلاهمـا مرحلـة مـن تطـور المجتمـع. كمـا

---

(٦٩٠) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جـدل الإنـسان، الحريـة أولاً... وأخيـراً، ص٣١٥-٣١٦.

يروج للفكرة الشائعة بتراجع ماركس ولينين عن أفكارهما الأولى واعترافهما بما كانا ينفيانه سلفاً وكأنهما قد تابا عن الغى، وتوصلا إلى الهدى بعد الضلال[٦٩١]. ويبين تخبط الماركسيين واللينينيين فى موضوع القومية اعتمادا على الأدبيات الثانوية مثل الفلسفة الماركسية لأفانا سييف، بالقول إن القومية ضمن الأفكار البرجوازية فى مرحلة التحول من المجتمع الإقطاعى إلى المجتمع الرأسمالى، وبالقول إن ماركس رفضها رفضاً مبدئياً منذ البداية استراتيجياً، وقبلها لينين مؤقتاً تكتيكياً من أجل القضاء عليها.

والفكر القومى كما هو معروف فى الأيديولوجيات السياسية فى أسسه النظرية الأولى يبدأ بالقوم على عكس الفكر الليبرالى الذى يبدأ بالإنسان وليس بالقوم، بالفرد وليس بالجماعة. ولكن يبدو أن "نظرية الثورة العربية" فى همها الأول بعد هزيمة ١٩٦٧ وفى غمرة شعور العرب بأنهم خسروا معركة القومية والاشتراكية بسبب أزمة الحريات العامة وغياب النظم الديموقراطية، وربما حتى الآن لصالح قريش والجيش، أعاد الفكر القومى بناء ذاته واضعاً "الحرية أولاً... وأخيراً" ضمن الأسس، ومؤسسا "جدل الإنسان" وليس "الشعب"، ملتحقا بالفكر الليبرالى الذى أصبح العرب يحنون إليه، والذى كان سائدا قبل الثورات العربية الأخيرة بقيادة الضباط الأحرار. وربما كان حكم الملوك والإقطاعيين من حيث الحريات الفردية والديموقراطية السياسية أفضل بكثير من حكم العسكر حتى ولو كانوا من الثوار[٦٩٢].

لذلك يهدى الكتاب "إلى كل المناضلين فى سبيل حرية الإنسان"، ذلك الكائن العظيم الذى أحبه[٦٩٣]. وآخر عبارة فى الكتاب الخامس الأسلوب، الثورة وأداة الثورة "حتم على الإنسان

(٦٩١) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص١٠٤-١٠٩، ٢٠٢-٢٠٦، وجـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص٢٢-٣٤.

(٦٩٢) وتدل كثير من قصائد نزار قبانى بعد هزيمة عام ١٩٦٧ وخاصة قصيدة "هوامش على دفتر النكسة" على هذا الولع بالحرية، وان غيابها هو سبب الهزيمة.

(٦٩٣) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص٥، جـ٥: الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة، ص١٢٢، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص٢٣٣-٢٣٧.

أن يستهدف دائما حريته". وكما أن القومية على علاقة بالأقلية والإقليمية والطبقة والدولة والأمة والإنسانية فإنها على علاقة بالفرد. فالمجتمع ليس كائنا مستقلا عن الأفراد. ويظل الفرد ركيزته الأولى. ومع ذلك فالفردية المطلقة تمثل انحرافاً عن القومية، وذاتية خالصة تنكر الوجود الموضوعى، حالة مرضية فى مقابل حالة طبيعية. وإذا ما تحولت الفردية إلى طائفيات ومذاهب وقبلية وعشائرية فإنها تنذر بفناء القومية.

وعلى الرغم من أن الكتاب الأول الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً.. وأخيراً موجه ضد الماركسية بعامة والماركسية اللينينية بخاصة، إلا أن لفظ "الجدل" أصبح مشهوراً فى الأدبيات الماركسية الصادرة عن الهيجلية التى كان الجدل فيها منهجاً وموضوعاً. تستعير "نظرية الثورة العربية" مفهوم الجدل من الماركسية موضع النقد. وهو "جدل الإنسان" وليس "جدل الإنسان والطبيعة" كما هو الحال عند إنجلز أو "جدل الإنسان والمجتمع" كما هو الحال فى ماركسيات القرن العشرين. يدل "جدل الإنسان" مرة أخرى (بالرغم من استعمال لفظ "جدل") على الأساس الليبرالى لنظرية الثورة العربية. فالإنسان أساس، والجدل فيه وليس فى المجتمع أو التاريخ.

وبالرغم من نقد الماركسية إلا أن فلسفتها فى التاريخ تنتمى إلى ماركس الشاب، ومن ثم إلى الأيديولوجيا أكثر مما تنتمى إلى العلم ومازالت علاماتها باقية فى تطور المجتمع البدائى من المشاع الأول إلى الزراعة إلى الإقطاع إلى الرأسمالية إلى الاشتراكية.

سادسا: القومية وشعاراتها.

يسمى المشروع كله "نظرية الثورة العربية"، وليس "نظرية القومية العربية". المشروع تأصيل للثورة العربية، والقومية إحدى النظريات الثورية، ومع ذلك فموضوعه القومية العربية.

وتنشأ القومية فى المجتمع، وهى نزعة خاصة ضد الأممية. ومن هنا جاء تناقضها مع الماركسية. والانتماء القومى حتمى. تقوم القومية على الدين والأخلاق. وهى نزعة إنسانية وليست

عرقية شوفينية. فالقومية مميز وليست امتيازاً. والقومية أساس الاشتراكية وليس العلم. فالقوم جماعة تتطلب حياة مشتركة لما بينهم من تعاطف وترابط وأخوة أو عصبية بمعنى ابن خلدون[٦٩٤].

ويظهر أول عرض نظرى كتكامل للقومية فى الكتاب الثالث المنطلقات: ما هو مجتمعنا ومن نحن؟ فى النظرية - بعد المنهج - فى أربع عشرة فقرة تتحدث عن الوجود القومى الذى يشكل جوهر المجتمع، وحدته ومصيره ووحدة الدولة القومية. وهذه القومية تتضمن الأقليات التى تنفى القومية هويتها الثقافية كما تتمايز فيها التجمعات الإقليمية مثل المغرب العربى والشام والخليج العربى واليمن وشبه الجزيرة العربية. ولكل مجتمع إقليمى مؤسساته. وتمثل القومية أمة واحدة تتمايز الطبقات داخلها من دون أن تكون الطبقة أساس الأمة.

ولا تتجاوز الأممية القومية، فالقومية أساس الأممية والإنسانية. لا فرق فى ذلك بين الأممية والماركسية فى عصر الحرب الباردة أو الرأسمالية فى عصر العولمة أو الإسلامية، التى تتجاوز حدود الأوطان والقوميات. قد تنهار الدول والأمم كما هو الحال فى التصور الليبرالى للتاريخ ولكن تبقى القوميات[٦٩٥].

والدولة تختلف عن القومية، فالدولة تمثل الربط القانونى للأفراد هى بمثابة الشكل التنظيمى للقومية. تتجاوز القومية حدود الدول المصطنعة الموروثة من الاستعمار والتى تجزئ القومية الواحدة. والمنطلق القومى يتجاوز المنطلق الإقليمى. الأول تاريخ وثقافة،

---

(٦٩٤) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص٣١٧-٣٥٤.

(٦٩٥) الظروف القومية.. وماركس- الوحدة القومية- الدين- الإنسانية- الأخلاق- العلاقات الدولية، ص٦٥-٦٧، والقومية أساس الاشتراكية- قصور الجدلية المادية- الانفصام بين النظرية والتطبيق... ثم محاولات التطوير...، ص٦٧، فى المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، والقومية مميز.. وليست امتيازا، ص٦١-٦٢، المجتمع القومى- نظريات من كل أمة، ص١١-١٣، الماركسية والقومية... تخبط الماركسيين، لينين، الانتهازية، ص٢٢-٣٤، وحتمية الانتماء القومى- علاقة الأسرة والفرد والروابط المحلية بالأمة، ص٥١-٥٥، فى: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية.

والثانى جغرافيا ومصالح. الأول تقدمى، والثانى رجعى[٦٩٦].

وتتكرر شعارات حزب البعث والناصرية (الحرية والاشتراكية والوحدة - بصرف النظر عن ترتيبها فى الكتب السبعة) وكأنها مفاتيح سحرية، تظهر وتختفى كى تظهر من جديد، وتتداخل هذه المفاهيم الثلاثة فيما بينه، لا فرق بين العلة والمعلول، السبب والنتيجة، الأصل والفرع، تتداخل فيما بينها لدرجة التماهى أو التبادل. وتتضح الشعارات الثلاثة فى الكتابين الأخيرين، السادس (الطريق إلى الوحدة.. إلى الاشتراكية)، والسابع (الطريق إلى الديموقراطية وإلى وحدة القومى التقدمية)، فأزمة الحرية فى الاشتراكية. والحرية و الاشتراكية نظام ديموقراطى. ودولة الوحدة دولة ديموقراطية اشتراكية. فهناك علاقة وثيقة بين الاشتراكية والوحدة. ولا وحدة إلا من خلال النظام الاشتراكى[٦٩٧]. وأول عرض نسقى لشعارات القومية الثلاث فى الكتاب الرابع (الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية).

أما (الحرية أولاً... وأخيراً) فإن الحرية وصف نظرى خالص، من حيث علاقتها بالضرورة وبالقدرية والأديان. الضرورة كشرط للحرية مقولة هيجلية. والحرية فى علاقتها مع القوانين الكلية للفكر والمادة والإنسان. تبزغ الحرية من الإكراه وتجذبها المثل العليا، وفى كتاب (الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية) تبرز الحرية باعتبارها تحررا من الاستعمار والصهيونية داخل إطار حركات التحرر العربى والحل القومى لقضية فلسطين، وفى أجواء المعركة ودور القائد عبد الناصر. فالقومية فى الصياغة المصرية هى

---

(٦٩٦) هذه الفقرات الطويلة هى: الوجود القومى، وحدة الوجود القومى، وحدة المصير القومى، وحدة الدولة القومية، القومية، والإنسانية، القومية والإسلام، القومية والأممية، الأمة والطبقة، القومية والإقليمية، المؤسسات الإقليمية، الأمة والأقليات، القومية والفردية، ومصير الأمة، فى: المصدر نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص١٢٩-٢٣٩.

(٦٩٧) الدولة غير القومية، فى: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص٥٩-٦١، و"المنطلق الإقليمى والمنطلق القومى"، فى: المصدر نفسه، جـ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، ص١٧-٥٤.

الناصرية[٦٩٨].

والحرية فى الفرد تتطلب الديموقراطية فى الحكم. فكما يتردد لفظ الحرية يتردد لفظ الديموقراطية بالقدر نفسه. ولها معان عادة سالبة عن طريق حضورها أو غيابها فى الأنظمة السياسية الرأسمالية والماركسية. وهى ضرورة مغروزة فى جدل الإنسان، فى نظام الحياة وفى التاريخ. وهى أساس التنظيم الطليعى (على الرغم مما يتطلبه من تنظيم وسرية وطاعة ورأى واحد) ويتم تفصيل "الطريق إلى الديموقراطية" فى الكتاب السابع (الطريق إلى الديموقراطية.. إلى وحدة القوى التقدمية). وتقدم حلول ثلاثة: الحل المثالى الليبرالى: حكم الأغلبية، والحل المادى الماركسى: حكم الطبقة العاملة، ثم الحل الانسانى القومى: حكم الحزب القومى. وهذا الحل فى الحقيقة لا يختلف فى بنية الحكم عن الحلين الآخرين. وهو أقرب إلى البعثية منه إلى الناصرية وتحالف قوى الشعب العامل[٦٩٩].

والقومية أساس الاشتراكية وليست الاشتراكية العلمية. الاشتراكية هى إحدى "الغايات" الثلاث فى "نظرية الثورة العربية". الاشتراكية هى اختيار الأمة ومن متطلبات القومية. وتعنى الاشتراكية سيطرة الشعب على وسائل الإنتاج والملكية القومية للأرض، والملكية الاشتراكية هى الملكية الاجتماعية مع الاعتراف بالملكية الفردية غير المستغلة. فالاستغلال كما تمثله الرأسمالية عدو الاشتراكية الأول. كما تعنى الاشتراكية أيضا التخطيط

---

(٦٩٨) أزمة الحرية فى الاشتراكية، فى المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص١٥٥-١٦١، غاياتنا.. الحرية والوحدة والاشتراكية، ص٩٤-١٠١، التقدميون العرب- الرجعيون العرب- الحرية والوحدة والاشتراكية معاً، ص١٢٠-١٢٥، فى سبيل الوحدة، ص١٣٣-١٣٤، والحرية، ص١٣٤-١٣٦، والاشتراكية، ص١٣٦-١٣٧، فى: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، والاشتراكية والديموقراطية، ص٢٣٤-٢٣٧، ودولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية، ص٣٠٤، فى: المصدر نفسه، جـ٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية.

(٦٩٩) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص١٥٥-٣٥٦، والحرية، فى: المصدر نفسه، جـ٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية، ص٤٥-١٢٩.

الاقتـصادى تعبيـرا عــن دور الدولــة فــى التنميــة. والطريــق إلــى الاشتراكية العربية هو الطريق العربى للاشـتراكية ولـيس التطبيـق العربى للاشتراكية العلمية. ونستعيد هنـا الجـدل الـذى سـاد فـى الستينيات أثناء كتابة الميثاق للإجابة عن سـؤال: هـل الاشـتراكية واحدة هى الاشتراكية العلمية وتتعـدد تطبيقاتهـا أم أن الاشـتراكية متعـددة، اشـتراكية عربيـة واشـتراكية أفريقيـة واشـتراكية آسـيوية واشتراكية أمريكية لاتينية، كل منهـا تعبـر عـن خـصوصيات شـعوبها وقومياتها؟ الاشتراكية العربية علمية قومية إنـسانية تعتـرف بـالقيم العربية والديموقراطية[٧٠٠].

وللاشـــتراكية علاقـــة بالوحـــدة. فهـــى النظـــام الاجتمـــاعى السياسـى المستنبط مـن القوميـة العربيـة، والطريـق إلـى الوحـدة يتجاوز المنطلق الإقليمى إلى المنطلق القومى. فالإقليميـة طريـق رجعى للوحـدة وأساسـها جغرافـى ضيق يغفـل الـشعوب والأبنيـة الاجتماعية الموحـدة. الطريـق إلـى الوحـدة هـو الثـورة العربيـة مـن خلال وحدة القوى التقدمية.

سابعا: الغرب كإطار مرجعى.

مازال الغرب فى: نظرية الثورة العربية نموذج التحديث كما هـو الحال فى تيارات الفكر العربـى المعاصـر الثلاثـة، والإطـار المرجعـى لكـل تـاريخ الـشعوب بمـا فـى ذلـك الواقـع الأوروبـى فـى القـرن العشرين والدعوات الاشـتراكية الأوروبيـة، وتجربـة الاشـتراكية فـى الاتحاد السوفيتى والصين وأوروبا الـشرقية، مـع إغفـال تـام لنـشأة الماركـــسية فـــى الفكـــر العربـــى المعاصـــر وخـــصوصيتها ومـــدى

(٧٠٠) الديموقراطية... والرأسمالية...، ص١٩٦، الديموقراطية.. والماركسية، ص٢٠٠، الديموقراطية فى= =جدل الإنسان، ص٢٠٦-٢١٠، الديموقراطية نظـام للحيـاة...، ص٢١٠-٢١٢، الديموقراطيـــة... والتنظـــيم الطليعـــى.. والثـــورة..، ص٢١٢-٢١٨، والحريـة والديموقراطيـة فـى التـاريخ..، ص٢١٨، فـى: المـصدر نفـسه، جــ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ديموقراطى، ص١٣٢، فى: المـصدر نفـسه، جــ٢: الأســس، البعــد الرابــع... الطليعــة العربيــة، و"الطريــق إلــى الديموقراطية"، فى: المصدر نفسه، جـ٧: الطريق إلى الديموقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية، ص١٣٩-١٥٣.

استقلالها عن الفكر الماركسى الغربى[٧٠١]. ويحضر الفكر الغربى حضورا طاغيا على الفكر العربى والأولوية لماركس وانجلز ولينين وبرجسون وسارتر.

ولا يذكر إلا ساطع الحصرى (فى الكتاب الثانى الأسس) بمناسبة كتابه محاضرات فى نشوء الفكرة القومية، وجورج حنا فى كتابه معنى القومية العربية، وإسماعيل القبانى فى محاضراته فى المعهد العالى للدراسات العربية. ولم يتطرق إلى كبار المفكرين القوميين من الأجيال المتلاحقة منذ ساطع الحصرى حتى ميشيل عفلق[٧٠٢].

ولا يظهر تاريخ العرب كثيرا، ولا تحليل الواقع العربى. وإن ظهر فاعتمادا على مجموعة من تسعة وثلاثين مفكرا وعالما وفيلسوفا سوفيتيا اشتركوا فى تأليف كتاب أسس الماركسية اللينينية ردوا فيه على ظاهرة القومية كأساس لحركة تحرر وطنى إبان المد التحررى فى الستينيات فى العالم الثالث كله[٧٠٣].

وإذا كانت الحرية تعانى الأزمة فى الاشتراكية فإنها مسئولية الاشتراكيين العرب. فهم مطالبون بتحقيق الاشتراكية وبحل أزمة الحرية فى آن. ولذلك اقترح عبد الله العروى الاشتراكية الليبرالية

---

(٧٠١) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص٦٩، الاشتراكية، فى: المصدر نفسه، جـ٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية، ص٢١٦-٣٠٤، و"الطريق إلى الاشتراكية العربية"، ص١١٩-٢٩٦، الاشتراكية العربية إنسانية، ص١٦١-١٦٦، القومية والاشتراكية، ص١٦٦-١٧٣، الاشتراكية والقيم العربية، ص١٧٤-١٧٨، "عن الاشتراكية العربية"، ص١٧٩-٢٦٢، "الطريق إلى الاشتراكية العربية"، ص٢٦٣-٢٩٦، والطريق العربى إلى الاشتراكية، ص٢٧٠-٢٧٤، فى: المصدر نفسه، جـ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية.

(٧٠٢) علاقة الاشتراكية بالوحدة،...، الاشتراكيون العرب، فى: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص١٠٢-١٠٩، و"الطريق إلى الوحدة العربية"، ص٧-١٦، "المنطلق الإقليمى والمنطلق القومى"، ص١٧-٥٤، و"الطريق إلى الوحدة"، ص٥٥-٧٥، فى: المصدر نفسه، جـ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية.

(٧٠٣) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص٢٩-٣٩، ٥٤-٦٥، وانظر فى ذلك مثلا: محمد عبد الله عنان، شهدى عطية، أنور عبد الملك، عبد العظيم أنيس، عبد الرحمن الشرقاوى، محمود أمين العالم وغيرهم.

كجـــوهر للماركـــسية العربيـــة، الاشـــتراكية هـــدفاً والليبراليـــة وسـيلة(٧٠٤). ويكتفـى بأسـئلة عـن إمكانيـة قيـام اشـتراكية عربيـة متميـــزة مـــن اشـــتراكيات العـــالم الثالـث. فـالواقع العربـــى واقـــع أيــديولوجى، طموحــات وأمنيــات، رغبــات وأشـــواق، أحــلام ورؤى، وليس واقعا تاريخيا واجتماعيا يدرك من خـلال التحلـيلات الإحـصائية الكمية(٧٠٥).

وتـــرتبط القوميـــة بالإســـلام. فهـــى قوميـــة أساســـها الـــدين والأخـلاق ولـيـسـت قوميـة علمانيـة. وفـى الوقـت نفـسه لا يتجـاوز الإسلام القومية إلى أممية عبر القوميات. فى الإسلام تراث العـرب وثقافـاتهم وإحـدى مراحـل تـاريخهم كمـا هـو الحـال عنـد ميـشيل عفلق وليست العروبة هـى إحـدى مراحـل الإسـلام. العروبـة هـى الأصل، والإسـلام هـو الفـرع. ولـيس الإسـلام هـو الأصـل والعروبـة الفـــرع. مـــع أن الإســـلام هـــو الـــذى وحـــد القوميـــات الماليزيـــة والإندونيـــسية والأزبكيـــة والأفغانيـــة والتركيـــة والفارســـية ومعظـــم القوميات فى آسيا وأفريقيا(٧٠٦).

---

(٧٠٤) هل يمكن أن توجـد اشـتراكية عربيـة؟ - الرأسـمالية- موقـف مـاركس وإنجلـز- ضراوة الفكر الرأسـمالى- العمـال مجـر آلات...، ص٢٣-٢٩، مـاركس والماركـسية- مع الماركـسية وجهـاً لوجـه...، ص٣٩-٤٠، الماركـسية.. والعلميـة...، ص٤٠-٤٣، الماركـسية وتجربـة الاشـتراكية فـى الاتحـاد الـسوفيتى... والـصين... وتمـزق الأحـزاب الـشيوعية... وأوروبـا الـشرقية... ولكـل أمـة اشـتراكيتها، ص٥٤-٦٥، الظروف القومية.. وماركس- الوحدة القومية- الدين- الإنسانية- الأخلاق- العلاقات الدوليـة، ص٦٥، آخر مـا وصـل إليـه التراجـع الماركـسى.. لينـين والماركـسية، ص١٠٤-١٠٨، الجدل.. والماركسية، ص١١٦-١٢٨، الديموقراطية.. والماركسية...، ص٢٠٠-٢٠٢، تراجع الماركسيين، ص٢٠٢-٢٠٦، ماركس، وخبرة الماركسيين بعد ماركس، ص٣٣١-٣٣٦، وهنرى برجـسون والحريـة...، ص١٦٤-١٦٥، فـى المـصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً.

(٧٠٥) المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص١٥-٢٢.

(٧٠٦) هل يمكن أن توجـد اشـتراكية عربيـة؟ - الرأسـمالية- موقـف مـاركس وإنجلـز- ضـراوة الفكـر الرأســمالى- العمــال مجــرد آلات...، ص٢٣، وأزمــة الحريــة فــى الاشتراكية.. مسئولية الاشـتراكيين العرب، ص١٥٥، فـى المـصدر نفـسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيـراً، أزمـة الحريـة فـى الـوطن العربـى- الديموقراطية العربية، ص٨٣، علاقة الاشتراكية بالوحدة،...، الاشـتراكيون العـرب، ص١٠٢، التقدميون العـرب- الرجعيـون العـرب- الحريـة والوحـدة والاشـتراكية معـا، ص١٢٠، وأخلاق الطليعى العربى، ص١٤٥، فى: المصدر نفسه، جـ٢: الأســس، البعد الرابع... الطليعة العربية، مشكلات التحرر العربـى، ص٤٥-٤٩، دولـة الوحـدة العربيــة، ص١٦٢-١٧١، دولــة العــرب الديموقراطيــة، ص١٨٧-٢١٦، والاشــتراكية

ومع ذلك يغيب التراث الإسلامى إلى حد كبير مقارنة بالتراث الغربى. ويصدر الكتاب الثالث (المنطلقات) بفقرة من ابن الهيثم عن الاختلاف والاتفاق بين المذاهب فى احتمالات ثلاثة، صدق أحدهما وكذب الآخر، وكذبهما معاً، وصدقهما معاً، من دون تحديد لمؤلف ابن الهيثم الذى اقتبست منه هذه الفقرة. وهو الشعار فى الكتاب الخامس (الأسلوب، الثورة وأداة الثورة)[٧٠٧].

والخلاصة أن نظرية الثورة العربية اجتهاد قدر الإمكان لتجاوز هزيمة ١٩٦٧، عن طريق بناء مشروع فكرى يضمد جراح الهزيمة ويجمع العرب على مشروع نظرى واحد لاستكمال حركة التحرر العربى. ويظل استثناء فى تاريخ مصر، نافذة لها على الوطن العربى ضد من يرفع شعار "مصر أولاً" أو "فرعونية مصر" أو "قبطية مصر" أو "إسلامية مصر". فهل عروبة مصر هى البديل - من دون تحليل - لخصوصية مصر وشخصية مصر وعبقرية المكان؟[٧٠٨].



العربية، ص٢٨٢-٢٩٤، فى: المصدر نفسه، جـ٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية، "الطريق إلى الوحدة العربية"، ص٧-١٦، "الثورة العربية"، ص٧٧-١١٥، الثوريون العرب، ص٨٦-٩٣، أداة الثورة العربية، ص٩٣-٩٧، "الطريق إلى الاشتراكية العربية"، ص١١٩-٢٩٦، "لماذا اشتراكية عربية"، ص١٢٧-١٧٨، الاشتراكية العربية إنسانية، ص١٦١-١٦٦، ما الاشتراكية العربية، ص١٧٩-١٨٤، الاشتراكية العربية ديموقراطية، ص١٨٩-١٩٣، وحدة المصير العربى، ص٢٥٥-٢٥٩، "الطريق إلى الاشتراكية العربية"، ص٢٦٣-٢٩٦، الطريق العربى إلى الاشتراكية العربية، ص٢٧٠-٢٧٥، ووحدة الثورة العربية، ص٢٨٢-٢٩٤، فى: المصدر نفسه، جـ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، ووحدة القوى العربية التقدمية، ص١٥٧-٢٣١، والقوى العربية، ص٢٠٧-٢١١، فى: المصدر نفسه، جـ٧: الطريق إلى الديموقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية.

(٧٠٧) كل مذهبين مختلفين إما أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، وإما أن يكون كلاهما كاذبين، وإما أن يكونا إلى معنى واحد وهو الحقيقة، فإذا تحقق فى البحث وأنعم فى النظر ظهر الاتفاق وانتهى الخلاف، انظر: المصدر نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص٥، وجـ٥: الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة، ص٦.

(٧٠٨) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة فى عبقرية المكان، جـ٤، دار الهلال، القاهرة ١٩٨١-١٩٨٤.

الاشتباه فى فكر باحثة البادية ملك حفنى ناصف

(١٨٨٦ - ١٩١٨)

١- معنى الاشتباه.

الاشتباه هو التردد بين موقفين كلاهما صحيح، والتوتر بين قطبين كلاهما واقعى. ليس فقط فى اللغة فى صنوف المجاز المحكم والمتشابه بل أيضا فى الوجود الإنسانى. فالإنسان وجود مشتبه، توتر بين النفس والبدن، العقل والحس، المنطق والوجدان، المثال والواقع، ما ينبغى أن يكون وما هو كائن. وهو ليس ظاهرة مرضية تدل على تشكك فى الأخلاق المعيارية كما هو الحال عند سيمون دى بوفوار فى "من أجل أخلاق للاشتباه" وإيثار الغموض على الوضوح، والتناقض على البداهة، واللامعقول على المعقول. إنما هو شرط الإبداع الإنسانى وتأكيد مطلبين فى نفس الوقت، وإثبات شرعيتين لنفس الموقف.

وهو اشتباه يعبر عن موقف حضارى بأكمله وفترة تاريخية، وليس مجرد ظاهرة فردية عند هذا المفكر أو ذاك. فمنذ فجر النهضة العربية فى القرن التاسع عشر الميلادى الرابع عشر

(*) "من رائدات القرن العشرين: شخصيات وقضايا"، ملتقى المرأة والذاكرة، القاهرة ٢٠٠١، ص٨١-٩٢. وكان قد ألقى هذا البحث يوم ١٩٩٨/١٠/١٧ فى ذكرى ملك حفنى ناصف باحثة البادية (١٨٨٦-١٩١٨) ١٧-١٨ أكتوبر ١٩٩٨ بمكتبة القاهرة الكبرى (جزءان). والموضوع أيضا أدخل فى الجزء الثانى من حصار الزمن، "مفكرون".

الهجـرى، والاشــتباه قــائم بــين القــديم والجديــد، بــين الماضــى والحاضر، بين القدماء والمحدثين، بين الإسلام والحداثة أو الإسـلام والغـرب، بـين الأنـا والآخـر، بـين الـدين والدولـة، بـين الـسلفية والعلمانية، بين الإيمان والعلم...الخ.

وانحاز فريق لطرف بينما انحاز فريق آخر للطرف الآخـر، فحـدث الصدام بين الأزهـريين والجـامعيين، بـين المـشايخ والأفنديـة. فبـدأ فكريا وثقافيا وحضاريا طالما أن الدولة قويـة تـضم الجميـع، وتـسمح بالحوار الوطنى، دون أن تنحاز لفريق دون آخر كمـا كـان الحـال فـى مصر والشام فى العصر الليبرالى، وينتهى بصراع دموى بين الأخـوة الأعـداء فـى حالـة ضـعف الدولـة ورغبـة كـل فريـق فـى دراسـتها والاستئثار بالسلطة وحده كما هو الحال فى الجزائر الآن.

والاشــتباه خـارج منطـق الـصواب والخطـأ، والحـق والباطـل، والـصحيح والمزيـف، والـصادق والكـاذب، والخيـر والـشر. فكلاهمـا صحيح، كلاهما واقع ثقافى فى مـصدر المعرفـة، ومـصدر الأخـلاق، فى العلـم والعمـل. كلاهمـا رئتـان لجـسد واحـد يـتم التـنفس مـن خلالهما. عينان لفرد واحد يتم النظر مـن خلالهمـا. كلاهمـا سـاقان لرجل واحد يسير عليهما. كلاهما أذنـان لإنـسان واحـد يـسمع كـل شـىء بواسطتهما وإلا كان الإنسان أعورا وأعرجا.

وفى الوقت الذى يـتم فيـه الحـسم والقطـع والبتـر لأحـدهما، والتنـاقض والتـضاد والتنـافر والقطيعـة بينهمـا، يمـوت الطرفـان. فـلا قديم بلا جديد، ولا جديد بلا قـديم. لا ماضـى بـلا حاضـر، ولا حاضـر بلا ماضى، لا أصالة بلا معاصرة، ولا معاصرة بلا أصالة. القطع تحزب وتعـصب لأحـدهما ضـد الآخـر، وتكفيـر وتخـوين متبـادلين واسـتبعاد وإقصاء كما هو الحال هذه الأيام[٧٠٩].

لقـد تميـز فجـر النهـضة العربيـة منـذ الطهطـاوى وخيـر الـدين التونـسى بـالجمع بـين هـذين المطلبـين، ابـن خلـدون وروسـو، العمران وعلم الاجتماع، المعتزلة والثورة الفرنسية، المصالح العامـة والمنافع العمومية. فقامت نهضة فى مصر والشام شكلت الوجـدان

---

(٧٠٩) انظر دراستنا: الاشتباه فى فكر ابن رشد، عالم الفكر، الكويت ١٩٩٨.

العربى الحديث. ووصلت ذروتها فى مصر فى ثورة ١٩١٩. ثم بدأت التجربة القومية العربية الاشتراكية فى النصف الثانى من القرن تحمى هذا الجمع بين المطلبين فى الاشتراكية العربية، وفى حركة العالم الثالث وعدم الانحياز، من باندونج حتى بلجراد. وبعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ بدأ التفكك بين الشرعيتين بدافع الانتقام ووراثة الدولة المهزومة من أجل النصر. ولم يشفع للدولة انتصار ١٩٧٣ بل استمرت القطيعة خاصة بعد انقلاب التجربة الاشتراكية على نفسها ومن داخلها، وبداية سلسلة التنازلات والتفريط فى الثوابت القومية. وخرجت الشرعية الإسلامية من السجون بعد استبعادها من بداية الثورات العربية. تثبت جدارتها فى فلسطين وجنوب لبنان. واعتمدت الدولة أمام هذا الخطر الجديد على الفريق الآخر فى أجهزة الإعلام والثقافة فى حرب ثقافية بين الأخوة الأعداء، وامتثال دائم فى بلد المليون شهيد.

ليس الغرض من هذا البحث التقريظ والمدح وبيان أنه لم يكن بالإمكان أبدع مما كان بل النقد والتطوير ونقل الاشتباه من أوائل القرن الماضى إلى أوائل هذا القرن، بعد مائة عام. الهدف هو معالجة الاشتباه بمنطق جديد، وبنفس روح مسئولية نهضة الوطن وتقدم الأمة واستنارة الشعب. فقد تغيرت الظروف، وتراكمت الخبرات، وتعقدت الأمور، واحتدم الصراع بين الأخوة الأعداء، وغار جرح الهزائم، ومازال الانتصار حلما يراود الخيال.

ليس المقصود من هذا البحث التاريخ، فهو معروف عند المؤرخين وليس الغرض هو التكرار والعرض والبيان من أجل نقل المعلومات المتوافرة من ذهن إلى ذهن، وممن يعلم لمن لا يعلم، فهذا هو العلم المنقول المروى المحفوظ الذى حمله الرواة ونقله المحدثون.

وليس المقصود أيضا هو الدخول فى أدبيات المرأة فى الغرب الحديث من أجل العرض والمقارنة بين أوضاع المرأة فى حضارات وثقافات عدة. فالآخر ليس معياراً للأنا. وكل حضارة لها مسارها الخاص، ونظرتها للعالم، ومنظومة قيمها. ولا توجد حضارة واحدة مقياسا للحضارات جميعا، حتى ولو كانت تقدم نفسها باسم

الحداثة وتحت شعارها. فالحداثة مرحلة تاريخية تمر بها كل المجتمعات على التعاقب وليس بالضرورة على التزامن[٧١٠].

ولا يهدف البحث إلى أخذ موقف طرف ضد آخر بدعوى المزايدة أو إظهار الموقف والإعلان عن الذات، تمسكا بالشرعية الأولى أو دفاعا عن الشرعية الثانية. بل وصف الأمور على ما هى عليه فى سياقها الحضارى والتاريخى، مع تحليل التجارب المشتركة بين المبحوث والباحث، الموضوع والذات الذين يشاركان فى نفس الهم بعد قرن من الزمان وربما لقرن آخر قادم. فالاشتباه فردى حضارى تاريخى، يعبر عن مرحلة تاريخية بأكملها. التحول من الإصلاح إلى النهضة أو من النهضة الاولى إلى النهضة الثانية.

٢- الأنا والآخر.

وهو الاشتباه الطبيعى فى اللحظة التاريخية بين مصر أو العرب أو المسلمين والغرب الحديث. لم يتوقف الاتصال بين الاثنين منذ اللحظة التاريخية الأولى اليونانية الرومانية، والثانية أثناء الحروب الصليبية، والثالثة فى عصر الاستعمار الحديث. ومنذ "تلخيص الإبريز" وبدأ حول الأنا والآخر، المرآة المزدوجة، رؤية الأنا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا.

ويبرز هذا الاشتباه فى أدب الرحلات والأعمال الروائية والفكرية مثل "عيسى بن هشام" للمويلحى، "علم الدين" لعلى مبارك، "يوميات" محمد حسين هيكل.

ويبرز هذا التقابل عند باحثة البادية فى "النسائيات" فى استعمال ضمائر المتكلم الجمع "مدارسنا"، "فتياتنا"، "ذنبنا" فى مقابل ضمير الغائب الجمع "هم" مما يكشف عن التمايز الحضارى والهوية والاختلاف.

ويبدو الغرب نمطا للتحديث فى الاستشهاد بنساء شهيرات مثل إيزابيلا زوجة فردناند اللذان قضيا على الحكم الإسلامى فى الأندلس حتى سقوط غرناطة، وجان دارك محررة فرنسا من

---

(٧١٠) التعاقب Diachronism، التزامن Synchronism.

الاستعمار البريطانى، وسيدة فرنسية سائحة فى مصر(٧١١). بدأت دراستها بالمدرسة الفرنسية ثم السنية. وأول ما كتبت كان مقالا تنادى فيه بإنشاء مقبرة للعظماء مثل الوستمنستر فى لندن أو البانتيون فى باريس. مدحها الإفرنج. وأثنت عليها الكاتبة البريطانية شرلوت كرون فى "شتاء امرأة فى أفريقيا". كما شهدت لها الأمريكية إليزابث كوبر فى كتابها "المرأة المصرية". أسست "جمعية الستار التهذيبى" وكانت تجمع بين المصريات والإفرنجيات تشجيعا للمصريات وثقة بأنفسهن، وكانت تحب السفر إلى الخارج مما أثار ضدها المحافظون من أهل زوجها. كانت تحب آداب الإفرنج ورواياتهم وتتأثر مما تشاهد وتسمع. جمعت بين الثقافتين الشرقية والغربية، الإسلامية وداروان وسبنسر. تجمع بين النموذجين: الوافد والموروث ولكن الأولوية للوافد، جان دارك، كاترينه ملكة روسيا، إيزابيللا ملكة أسبانيا، إليزابيث ملكة إنجلترا، وكليوباترا ملكة مصر، فيكتوريا، أولهلمينا ملكة هولندا، وفى نفس الوقت شجرة الدر امرأة الملك الصالح وأم طوران شاه، وعمر بن الخطاب، وخولة بنت الأزور(٧١٢).

وليس هناك أفضل من مدارسنا الحكومية التى تعلم القديم والجديد كما أن القول بأن الغربيات لا يصلحن لإدارة البيوت غير صحيح، فالجمع بين المطلبين لا يحدث فقط عند الأنا بل أيضا عند الآخر طبقا لفضيلة الاعتدال.

والمقارنة بين المرأة المصرية والمرأة الغربية أكثر الفصول طولا، منذ الولادة والطفولة والمراهقة حتى الخطبة والزواج والأمومة(٧١٣).

وتهدف المقارنة إلى رؤية الأنا فى مرآة الآخر دون أن يكون الآخر مرآة للأنا. القصد منها تغيير الأنا دون الانبهار بالآخر. فى دور المولودة تقدمت الثقافة الإسلامية برفض دفن البنت حية، وأد

(٧١١) باحثة البادية: النسائيات، مجموعة مقالات نشرت فى الجريدة فى موضوع المرأة المصرية، دار الهدى، القاهرة، جـ١، ص١٠٩/٣٢/٤.
(٧١٢) المرجع السابق، ص١٠٩.
(٧١٣) فى المقارنة بين المرأة المصرية والمرأة الغربية وعاداتها واستخلاص زبدة المقارنة لنعمل بها، المرجع السابق، ص١٢٤-١٤٥.

البنات، عادة الجاهلية. وفى دور الطفولة مازالت الثقافة الإسلامية تفضل الذكر على الأنثى، والولد على البنت. وفى دور المراهقة يسبق الغربيون فى تربية الفتاة خاصة الفنون والآداب. وفى الخطبة والزواج تنتظر الفتاة حتى يطلبها الرجل، ولا وسيلة إلا الخطبة. فى حين أن الغرب تجاوزها إلى اللقاء الطبيعى والمشاهدة فى الأماكن العامة. وفى الأمومة سبق المرأة الغربية فى الجمع بين المنزل والعمل. واضح من المقارنة سبق المرأة الغربية المرأة المصرية. ومن ثم كان لزاماً على المرأة المصرية اللحاق بزميلتها الغربية. ففى جدل الأنا والآخر مازال الآخر نمطاً للتحديث عن وعى أو عن لاوعى، علناً أو سراً، منطوقاً به أو مسكوتاً عنه.

٣- الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى.

وهو اشتباه عصر، وتقابل يصل إلى حد التضاد نظرا لفهم شائع فى عصور التخلف الأخيرة ومزاحمتها بالغرب الحديث أن الشريعة إلهية، منزلة من السماء، وأن القانون المدنى العصرى قانون وضعى يعبر عن مصالح الناس بناء على العقد الاجتماعى. وهو تقابل وهمى يكشف عن عدم وعى كاف بأصول الشريعة الإسلامية وبحدود القانون الوضعى ومدارسه المختلفة. مع أن الشريعة الإسلامية شريعة وضعية بالتعبير الشامل لأنها تقوم على الواقع وتتأسس فى مصالح الناس. لها أسباب نزول، أى مشاكل فى الواقع الاجتماعى، وتخضع للناسخ والمنسوخ، أى أنها تتطور بتطور الزمان. هناك أحكام "الوضع" التى تربط الحكم بميدان تحققه، السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة، والرخصة، والصحة، والبطلان.

وعند باحثة البادية لا يتم فهم الأحكام النصية إلا فى ضوء الواقع الحالى وللتنظير المباشر له. ولا يتم التعامل مع الفقه القديم إلا فى ضوء الواقع الاجتماعى الحالى للمرأة. فلا ضرر ولا ضرار. والمصلحة أساس التشريع. وما ينبغى أن يكون تطوير لما هو كائن وليس بديلاً عنه أو نقيضاً منه. ولا فرق بين المعيار والوصف. المعيار هو الواقع فى حالة اكتماله. والوصف هو الواقع

وهـو فـى طريقــه إلــى الاكتمــال. لا يفهــم الــنص إلا فــى ضــوء المشاهدات والتجارب الحالية وهى الواقع الذى نشأ فيه النص.

والنص الفقهى القديم والمثل العامى جزء مـن التـراث القـديم الـذى تحجـر فـى التـاريخ وأصـبح سـلطة ثابتـة ودائمـة مهمـا تغيـر الزمـان وتبـدلت الأحـوال[(٧١٤)]. والـنص القرآنـى مـؤثر بـصياغته وقـادر علـى تفجيـر شـحنة الاعتـراض والنقـد للأوضـاع الحاليـة الـسلبية بالنسبة للمرأة[(٧١٥)].

ويـتم عـرض قـانون الأحـوال الشخـصية القـديم علـى الأوضـاع الحالية فيما يتعلق بالزواج والمحارم وزواج الأختين، وتعدد الزوجـات، وسـن الزواج والحجاب والسفور، والزينة، والتراث والتعليم.

كتبت باحثة البادية ضد تعدد الزوجات. فلم يـشرعه القـرآن ولا القانون الفرنسى، لم يؤيده لا القديم ولا الجديد[(٧١٦)]. لم يكـن قـصد الشارع من هذه القصة هذه الفوضى فـى أدق الـروابط الاجتماعيـة ونقضه عهـود الأسـر. فـإن الأديـان لـم تـأت لجلـب البـؤس والـشقاء للإنــسان بــل لإســعاد البــشر وتقــريبهم إلــى الحــد الأقــصى مــن الإنــسانية. وإن أســباب الــشقاق فــى الــزواج جهــل أحــد الــزوجين بــالآخر، واخــتلاف الطبــاع، والطمــع فــى الغنــى، والــزواج العــشرى، وتأويل الدين الحنيف فى أحكام الزواج والطلاق علـى غيـر مـا قـصد منها. ولا يجب أن يكون سـن الزواج مبكراً للغاية حتى تنـضج المـرأة ولا تصاب بأمراض نفسية تضطرها للجوء إلى الزار.

وتـدعو إلـى الـسفور دون طـلاء الوجـوه والمغـالاة فـى الزينـة، فإنها غش خلق الله وتعميد تغيير الخلقة الطبيعية. وتخطئ النـساء إذا سارت فيما هـو شـائع فـى علاقـتهن بـالأزواج وهـو مـا تـسميه

---

(٧١٤) تستعمل باحثة البادية بعض الأحاديث النبوية مثل "إن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى" و"الناس بخير ما تباينوا"، وفـى نفـس الوقـت الأمثـال العاميـة مثـل "السبع لا يأكل أنثاه". النسائيات، ص٤٤/٦٠/٨٤.

(٧١٥) وذلك مثل: ﴿**وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهـه مـسوداً وهـو كظـيم. يتوراى من القوم من سوء ما بشر به. يمسكه على وهن أم يدسه فـى التراب ألا ساء ما يحكمون**﴾، المرجع السابق، ص١٢٥.

(٧١٦) رأى فى الزواج وشكوى النساء منه، تعدد الزوجات أو الضرائر، ص٤١-٤٤، سن الزواج، ص٤٥-٤٨.

باحثة البادية مبادئ النساء، ومنها عدم الثقة بالزوج أو الغيرة العمياء، وبغض أقارب الزوج أو الأسرة، والمباراة والإسراف، وسرعة الغضب والتهديد بالفرق[(٧١٧)].

ومن مساوئ الرجال الطمع، والظلم، والازدراء بالمرأة. ويضيع الرجل تأثيره الحسن فى أسرته لأنه ليس قدوة لها، فتتغلب عليه، أو لقسوته وسوء معاملته وعشرته[(٧١٨)]. إنما الواجب رفع الكلفة بين الزوجين.

وقد حرم الإسلام عدم الجمع بين الأختين فى آن واحد حتى لا تتضارب المشاعر، ومع ذلك حرصاً على المصالح العامة يمكن الزواج من أخت المتوفاة[(٧١٩)].

٤- المحافظة والتقدم.

والخلاف حول وضع المرأة إنما هو خلاف بين مدرستين فكريتين، وتيارين اجتماعيين وقوتين سياسيتين، وحركتين تاريخيتين، الأولى تدفع إلى المحافظة، والثانية نحو التقدم، كل منها تتمسك بأحد طرفى الاشتباه. وتسمى باحثة البادية ذلك الصراع بين المحافظين والأحرار[(٧٢٠)]. ويظهر هذان الدافعان فى عدة ميادين مثل التعليم والعمل والخروج خارج المنزل، والجمال والاختلاط والمرأة الحديثة (الأرستقراطية) حيث يبدو الاتجاه التقدمى، والأخلاق الفردية والخدم حيث تتغلب روح المحافظة.

ويمثل الجانب التقدمى محمد عبده وقاسم أمين ونبوية موسى وهدى شعراوى وغيرهم من الرواد الأوائل فى إطار الثقافة الليبرالية التى كانت سائدة فى النصف الأول من القرن الماضى قبل هزيمة ١٩٦٧. وحدث رد الفعل المحافظ فى الحياة العامة الذى عبرت عنه الحركة الإسلامية الخارجة من السجون والمهمشة فى المجتمع والمطاردة من أجهزة الأمن. فأصبحت

---

(٧١٧) الحجاب أم السفور. رد على خطبة ألفاها حضرة عبد الحميد الأفندى بشأن الحجاب، المرجع السابق، ط١/٢٤-٣٧/٢٩، طلاء الوجوه، ص٤٩-٥٢.
(٧١٨) المرجع السابق، مبادئ النساء، ط١، ص٥٢-٦٦.
(٧١٩) المرجع السابق، مساوئ الرجال، ص٦٦-٧٥/٧٩-٨٢.
(٧٢٠) المرجع السابق، زواج الأختين، ص٨٧-٩٠.

المحافظـة الـسمة العامـة للمجتمـع الـسرى المنـاهض للمجتمـع العلنى. الحجاب الذهنى فى مقابل السفور العقلـى، والحقيقـة أن الخلاف بين المدرستين هو خلاف فـى المـنهج ولـيس فـى الغايـة. وتمثل باحثة البادية منهجاً معتدلاً بـين المدرسـتين، فقاسـم أمـين ممثـل المدرسـة التقدميـة صـريح إلـى أقـصى حـد، يعتبـر الغـرب نموذجاً للتحديث خاصة فى "المرأة الجديدة"، وصاحب دعوة فكريـة أكثر منه مغيراً اجتماعياً، فالتغير الاجتماعى فى الحـد الأدنـى أكثـر فاعلية من الدعوة الفكرية إلى الحد الأعلى[(٧٢١)].

أما باحثة البادية فإنها تتناول وضع المرأة بطريـق غيـر مباشـر، بهـدف التطـوير والتغييـر. وتحيـل إلـى دارون وسبنـسر بوصـفهما مـصلحين اجتمـاعيين. وتتـضامن مـع شـبلى شـميل فـى نفـس الموقف من المرأة. تحررت وتشق طريقاً ثالثاً بين التيارين مـن أجـل وضع تحرير المرأة تحت قاعدة الاعتـدال. ورائـدها فـى ذلـك الـشرع الاسلامى[(٧٢٢)]. فتأخذ الجانب المستنير من التراث الإسـلامى كمـا وصل من خلال عمر بـن الخطـاب، ونظريـة التطـور، دارون وسبنـسر من الغرب، وتصف حال المرأة المـصرية فـى عـصرها معتمـدة علـى المشاهدات العيانية، معبرة بذلك عن الموقف الحضارى الذى يوجـد فيـه كـل مفكـر، القـديم والجديـد والواقـع، الماضـى والمـستقبل والحاضر، الأنا والآخر والعصر.

٥- المرأة والمجتمع.

وتصوغ باحثة البادية قضية المرأة صـياغة تقليديـة، المـرأة فـى مقابل الرجـل. أوضـاع المـرأة الـزواج، والـسفور والحجـاب، والزوجـة، والأم، والجميلة، والقريبة، والمقتـصدة. فـى حـين أن أوضـاع الرجـل تتمثل فى مساوئ الرجـال، الطمـع، والظـلـم، وازدراء المـرأة، ورفـع الكلفـة بـين الـزوجين، وتـأثير الرجـل فـى الأسـرة. وتـصيح: يا للنـساء مـن الرجـال، ويـا للرجـال مـنهن! لقـد وقفـت المـرأة عـن التقـدم مـن زمـن

(٧٢١) المرجع السابق، ط١/٦/٢٤.
(٧٢٢) المرجع السابق، ط١/٧.

طويـل بحكـم قـوة الرجـال ولـيس بحكـم قـوة ضـعفها الطبيعـى ولا بحكم الشريعة الشماء[٧٢٣].

وتنتقـد أولاد الـذوات، وسـيدات الطبقـة الراقيـة. عملهـم أقـل واشتراكهن فى النوادى الاجتماعية أكثـر. وتـصف جمـال الـسيدات، سـيدات الطبقـة الراقيـة وتعنـى رشـاقة البـدن وجمـال المنظـر وانخفاض الـصوت والحيـاء، يـضيعه التبـغ والخمـر. بـل إن الـشعر لـه جنس، قصيدة نسائية وقصيدة رجالية[٧٢٤].

مازال العدو الأول للمرأة هو الرجل الظالم المستبد الـذى يـأمر وينهى فـى المـرأة ويـدفنها وهـى حيـة[٧٢٥]. الرجـل أنـانى والمـرأة عاشـقة لـه، صـادقة مخلـصة. المـرأة مثـل دودة القـز تفـرز حريرهـا حتى تموت، والرجل كالنحلة ينتقل من زهرة إلى زهـرة. فـى حـين أن الواقع الاجتماعى المتخلف هو العدو المشترك لهما معاً.

وفـى إحيـاء ذكـرى باحثـة الباديـة تقـدمت الـسيدة هـدى (شعراوى) ببيان تحدد فيه مطالب المرأة مـن أفكـار باحثـة الباديـة، منها مـساواة المـرأة بالرجـل فـى التعلـيم، وإصـلاح قـانون الأحـوال الشخـصية مثـل تحـريم تعـدد الزوجـات والطـلاق إلا أمـام القاضـى ومـساواة المـرأة بالرجـل فـى الحقـوق المدنيـة، النيابيـة والتشريعية[٧٢٦].

وبـالرغم مـن أن باحثـة الباديـة عاشـت فـى أتـون الحركـة الوطنية، ونشاط الحـزب الـوطنى، وخطـب مـصطفى كامـل ومحمـد فريد، وألحان سيد درويش، فإنهـا كانـت أقـرب إلـى أحـزاب الأقليـة، التلميذة النجيبة لأحمد لطفى الـسيد وحـزب الأحـرار الدسـتوريين، لم تلتهب بمقدمات ثورة ١٩١٩ ولا بحادثة دنشواى.

وعيهـا الـسياسى محـدود. قـبض علـى أخيهـا فـى حادثـة سياسـية. وماتت وهى فى زيارته. تستشـهد بـسيدة إنجليزيـة مـن

---

(٧٢٣) المرجع السابق، ط٤/١.
(٧٢٤) المرجع السابق، جمـال الـسيدات، ص٩٥-٩٧. جمـال الـسيدات يـضيعه التبـغ والخمر، ص٩٨-٩٩. جمال السيدات والرياضة البدنية، ص١٠٠-١٠٣.
(٧٢٥) قصيدة نسائية لباحثة البادية، ص١٤٧-١٥٠.
(٧٢٦) المرجع السابق، خطاب السيدة هدى، جـ٢/٢٩-٣٤.

صاحبات لورد كرومر، بل تستشهد بكرومر نفسه. وتتأسف أن ليس لديها مستعمرات. لم تكتب فى السياسة إلا قليلا. منها قصيدة إثر إعلان قانون المطبوعات. وخطبت أثناء حرب طرابلس فى نساء الفيوم. وفى الحرب الكبرى حاكت مائة قميص ورداء للهلال الأحمر.

وربما يبدأ الإصلاح السياسى بالمرأة. فكيف والرجل بهذا الاستبداد يأمل بإصلاح الأمة وتربية أبنائها على حب الاستقلال والدستور. وفى "خطبة فى نادى حزب الأمة"، وهو الحزب السياسى، حزب الأقلية، عالجت قضية المرأة بمعزل عن الوطن، وهى من أطول الخطب، تتحدث فيها بلسان السيدات وشكواهن من الرجال وتدافع عن حقوقهن، حق العمل فى المجال العام والخروج من دائرة العمل الخاص، المنزل، لتجد موقعاً بين الإفراط والتفريط، بين الحجاب والسفور، بين حبس المنزل وسياحة الطريق، وتصوغ مواداً عشراً لتعليم البنات، الدين الصحيح، والمرحلة الابتدائية، والتدبير المنزلى، والطب، والعلوم الراقية، ومن أجل حسن التربية والصدق والجد والصبر، وإتباع الطرق الشرعية فى الزواج، وإتباع عادة الأتراك فى الآستانة، والحجاب، والحفاظ على مصلحة الوطن، والرجال فى نهاية المطاف[٧٢٧].

٦- الوطن والأمة.

وأخيراً يكشف هذا الاشتباه السادس عن هوية المرأة بين الوطن والأمة والجامعة الشرقية. فقد كانت باحثة البادية معاصرة للأفغانى ودوائره المتداخلة، مصر والعروبة والإسلام والشرق. وفى نفس الوقت هى تلميذة أحمد لطفى السيد مفكر الأمة المصرية.

تعنى بالوطن الأمة المصرية. وتقدم "النسائيات" للأمة المصرية. وتصف أخلاق هذه الأمة. وتنادى: "نحن المصريين". وتحبذ الزواج من المصريات اللاتى بلغن مستوى عال من التعليم يفوق الشركسية والراقصة الأوروبية.

---

(٧٢٧) المرجع السابق، جـ١/١٣/٧٥/١٠٣-١٢٤.

وفى نفس الوقت تتحدث عن الآستانة، تركيا. فقد سافرت إلى هناك امتداداً لربوع الوطن، وقد كانت المصاهرة بين المصريين والأتراك شيئا شائعا. وكتبت فى جريدة "تركيا الشابة" (الجون ترك)، تنصح بارتداء الحجاب مثل نساء الآستانة أى اليشمك التركى.

وتتحدث عن اليابان والمراة الشرقية. فالمرأة اليابانية تسجد لزوجها. كانت تدعو لرقى المرأة الشرقية. وتدعو إلى مدنية خاصة بالشرق تلائم غرائزه وطبائع بلاده، ولا تعوق عن اجتناء ثمار التمدن الحديث. وليس وضع المرأة الشرقية أسعد حالاً من عندنا. فالمرأة تكاد تسجد لزوجها بالرغم من أخذها بوسائل التمدن الغربى الغربى. فهى تشارك زوجها مع الله.

وخلل هذا الاشتباه فى الحزب الوطنى حتى الآن. وعبرت عنه مواثيق الثورة المصرية مثل "فلسفة الثورة". وكان دعامة دعوة الإخوان المسلمين فى بواكيرها الأولى، لمصر والعروبة والإسلام، وعموم الحركة السلفية فى المغرب خاصة علال الفاسى[٧٢٨].

وأحيانا يشير ضمير المتكلم إلى السلفيين أى عند أصحاب الدين الحنيف[٧٢٩]. وهى الدائرة الأضعف عند باحثة البادية على عكس ما هو الحال الآن بعد ما يقرب من قرن، وبعث الدائرة الإسلامية على حساب الدائرتين القومية والوطنية.

كان إصلاح وضع المرأة هو الطريق إلى إصلاح حال الوطن. ونهضة المرأة دون نهضة الوطن نهضة كاذبة[٧٣٠]. ربما كانت المرأة رمزاً للوطن كما هو الحال فى عديد من الروايات والأعمال الأدبية المعاصرة.

ومع ذلك فأقرب التجمعات إلى الحياة الكاملة هى حياة الريف والقرى والفلاحين البسطاء، وليس حياة المدن والعمران. لذلك أثر جان جاك روسو فى العصر الليبرالى عند باحثة البادية ومحمد

---

(٧٢٨) المرجع السابق، جـ١/١٤-٢٩/١٥-٣٠.
(٧٢٩) المرجع السابق، جـ١/٣٧.
(٧٣٠) المرجع السابق، إلى الآنسة مى، جـ٧/٢.

حسنين هيكل. فالإسلام دين الفطرة والطبيعة(٧٣١).

كانت باحثة البادية أول من دخل المدرسة بمصروفات، وأول من نال شهادة الابتدائية عام ١٩٠٠. وأول من نال دبلوماً عالياً عام ١٩٠٣، وأول من كتب، وأول من خطب. لذلك امتلأ الجزء الثانى من "النسائيات" بالتقريظ لها(٧٣٢).

النسائيات سيرة ذاتية تكشف عن أزمة وطن، وحياة خاصة تبين وضعاً اجتماعياً، وحياة إنسان تُظهر مرحلة تاريخية لالتقاء ثقافتين وعصرين وقوتين اجتماعيتين وموقفين، كلاهما صحيح، وهو معنى الاشتباه. إنما الخطورة الآن فى تفكيك الأوطان باسم المرأة فى مقابل الرجل، وحقوق الإنسان الفردية فى مواجهة الجماعة وليس حقوق المواطن والوطن، باسم المجتمع المدنى الأصلى فى مواجهة الدولة الوطنية والقومية، والأقليات ضد وحدة الأوطان.

لا خلاص للمرأة إلا بخلاص المجتمع، ولا خلاص للمجتمع إلا بالانتماء للوطن، ولا حماية للوطن إلا بالنظام السياسى القادر على تجسيد لحظته التاريخية وحشد إمكانياته وتحديد رؤيته وتحقيق رسالته.



---

(٧٣١) المرجع السابق، المدن والقرى، ص٩٠-٩٤.

(٧٣٢) المرجع السابق، باب التقاريظ، ص١٥٠-١٧٦. وهى من الشيخ عبد الكريم سليمان صاحب السعادة، إسماعيل صبرى باشا، الشيخ عبد العزيز جاويش، أحمد بك زكى، الشيخ حسين والى، الدكتور شبلى شميل.

مستقبل الإســلام
فى ضوء التحديات الراهنة

أولا: فك حصار الزمن.

يبدو أن التاريخ الآن على مفترق الطرق. فلا القديم قد انتهى تماما. ولا الحديث قد بدأ بعد. مازال القديم مترسبا فى الأعماق، ومازال الجديد تشرأب إليه الأعناق، كالدابة التى ساقاها فى اليمن ورأسها فى الشام طبقا لصور المعاد الموروثة من خيال القدماء.

ومنذ عقدين أو ثلاث، بدأ الحديث فى الغرب عن "النظام العالمى الجديد" ويرمز له بثلاثة حروف NWO. بعدها بدأ الحديث عن "النظام العالمى المتجدد" بأربعة حروف NNWO. وتتغير العلاقات الدولية من الحرب الساخنة إلى الحرب الباردة، ومن توازن القوى إلى توازن المصالح، ومن العالم ذى القطبين إلى العالم ذى القطب الواحد.

وتتشكل الآن قطبية ثانية ليس داخل الغرب بين معسكريه التقليديين الاشتراكى والرأسمالى بل بين العولمة التى تمثلها الولايات المتحدة وأوروبا الغربية فى المركز ونقيضها فى أفريقيا وآسيا فى الأطراف. يشرع لها "صراع الحضارات" و"نهاية التاريخ". فالحضارة الغربية، اليهودية المسيحية فى صراع جوهرى مع الحضارات الشرقية، الإسلام والكونفوشيوسية. فقد بدأت الحياة

(*) "مستقبل الإسلام"، دار الفكر، دمشق ٢٠٠٤، ص١٩٢-٢١٨.

تدب فى العالم الإسلامى منذ الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩، والصحوة الإسلامية فى أوروبا الشرقية، وانتشار الإسلام فى أوروبا الغربية وقبلها فى الولايات المتحدة الأمريكية حتى أصبح الدين الثانى بعد المسيحية، ونشاط الحركات الإسلامية فى كل أرجاء العالم الإسلامى فى المغرب والجزائر وتونس ومصر وشبه الجزيرة العربية ولبنان وسوريا والعراق وباكستان وأفغانستان وأندونيسيا والفلبين وكل أواسط آسيا. فالإسلام "الأسيوى" قادم، يقوى ظهر الإسلام "العربى". بل إن الإسلام "الأفريقى" على وشك النهوض. وقد كتب أحد مفكرى نيجيريا "لقد حمل العرب الإسلام، وبغيرهم ينتصر".

وقد شاع عن الإسلام أنه "ماضوى" النزعة، عصره الذهبى فى الماضى وليس فى المستقبل. فقد عاش آدم فى الجنة قبل أن يهبط إلى الأرض بفعل الغواية. وتحدث الصوفية عن عهد "ألست" الذى أخذ الله فيه من بنى آدم من ظهورهم عهد الإيمان الأول تأويلا لآية ﴿**وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين**﴾. فالحنين إلى الماضى دفين فى النفس البشرية.

ودعمت هذه النزعة بعض المرويات مثل: "الخلافة من بعدى ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود". فمن أراد النهضة فعليه العودة إلى عصر الخلافة. فتنشأ الحركات والأحزاب الإسلامية المضادة للنظم الملكية على كافة أشكالها المباشرة وغير المباشرة، الصريحة والضمنية. وتدعو إلى العودة إلى عصر الخلافة الأول قبل أن يفسد الزمن، ويدنس التاريخ تأويلا لآية ﴿**فخلف من بعدهم خلف، أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات**﴾. ويروى أيضا "خير القرون قرنى والقرن الذى يلونه". ومن أراد التقدم والنهضة عاد إلى قرن النبى خير القرون. ودونت كتب الطبقات على هذا النحو، طبقات الحنابلة، طبقات المعتزلة، طبقات الصوفية، لترتيب الأجيال من الصحابة إلى التابعين إلى تابعى التابعين. ويقل الفضل والعلم جيلا وراء جيل. وفى العقائد فى موضوع الإمامة وهو آخر الموضوعات أضيف سؤال: هل تجوز إمامة

المفضول مع وجود الأفضل؟ وأفتى علماء أهل السنة بالجواز لأن الفضل يقل. وأين للمسلمين بالأفضل، وقد استولى المفضول على السلطة ودان له الناس بالطاعة والولاء، ترغيبا أو ترهيبا، بالجزرة أم بالعصا؟ ومن المرويات أيضا "جاء الإسلام غريبا، وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء". فمن أراد الإسلام من جديد فى الحاضر والمستقبل فعليه العودة إلى الوراء، إلى النموذج الصافى الأول. وهو ما يعرف فى العلوم الاجتماعية باسم حركات الإحياء عن طريق العودة إلى الأصول الأولى Fundamentalism أو إلى الحياة البدائية الأولى Primitivism كما حاول تروتسكى فى "المسيحية البدائية"Primitive Christianity. فالعودة إلى الأصول كما بيّن جان جاك روسوRetour aux Sources هى عودة إلى الطبيعة Retour à la Nature قبل أن تفسد الأخلاق، ويضل الناس، وينحرف المجتمع.

والحنين إلى الماضى لا يتعلق فقط بالإسلام بل بكل الأيديولوجيات والحركات السياسية عندما يتأزم الحاضر، وينهار النموذج القديم. فالقومى يحن إلى العهد القومى الناصرى فى الخمسينات والستينات. والماركسى يحن إلى الثورة الاشتراكية الكبرى فى ١٩١٧ فى الاتحاد السوفيتى. والليبرالى يحن إلى ثورة ١٩١٩ والنموذج الليبرالى فى العشرينات والثلاثينات فى مصر. وكلما تأزم الحاضر اشتد الحنين إلى الماضى هروبا فى الزمن إلى الوراء. وكلما صعب على العقل تشخيص الحاضر وإيجاد الحلول للخروج من أزمته نشط الخيال بالعودة إلى الماضى، عصر البراءة الأولى والصفاء الخالص.

وتساعد بعض الأمثال العامية على ذلك مثل "اللى فات قديمه تاه". بل وصف الله بالقديم اعتزازا بالقدم مع أنه وصف أيضا بالخلق والإبداع. والجبن "القديم" خير من الجبن الجديد. ومع ذلك فبعض الأمثال العامية تنقد القديم وتهزأ منه مثل "الصرمة القديمة" التى يُضرب بها العدو إمعانا فى الاحتقار والإذلال. ويكون السب أيضا بوصف الخصم بأنه "ابن القديمة". القديم هو البالى الذى عفى عليه الزمن. وشتان بين حيين من أحياء القاهرة: "مصر القديمة" و"مصر الجديدة". وما ترسب فى الوعى الثقافى هو أولوية القديم على الجديد، والتحسر على الزمن الماضى، أيام

الرخص والحياة السهلة الميسورة.

والتوجه نحو المستقبل له جذوره أيضا فى الإسلام. وهو صريح فى النص. ولغويا لفظ "قدم" هو نفس اللفظ الذى منه تُشتق صفة "القديم" وصفة "التقدم"، ومن ثم لا تكون "القدامة" باستمرار ضد "الحداثة" لأنهما مشتقان من نفس اللفظ. فلا يوجد مانع فى الثقافة أن يكون التقدم إلى الأمام وليس إلى الوراء. فالأمر مرهون بالحرية ﴿**لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر**﴾. والدعوة إلى السبق مفتوحة ﴿**فالسابقون السابقون**﴾. ويدين الوحى التخلف عن الجهاد والمخلفين من الأعراب والقاعدين عن المشاركة. ويحثهم على النهوض والقيام والتحرك، والهمة والمبادرة والسبق.

وهناك مرويات أخرى تفتح المجال إلى المستقبل دون التخلى عن الحاضر مثل: "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا". فالاستعداد دائم من أجل الغد لأن المستقبل قد يتوقف فى أية لحظة. وهى أقل ترسبا فى الوعى الثقافى من المرويات التى تدعو إلى الحنين إلى الماضى والإغراق فيه. والأنبياء حاضرون أكثر من القادة السياسيين. وتتحدث الناس عن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وكأنهم حاضرون بيننا، جيران لنا، نتحدث معهم. نشكو لهم همومنا، ونطلب العون منهم.

وقد استقرت الأخرويات أى أمور المعاد فى العقائد وكأنها أشياء ثابتة لا صلة لها بالواقع وبحياة البشر. مع أن القصد منها هو التوجه نحو المستقبل. فالماضى يصب فى الحاضر. وتلك وظيفة قصص الأنبياء والعبرة من سير القدماء والشعوب الغابرة. والحاضر يتجه نحو المستقبل وتلك وظيفة الإيمان بالآخرة وبالمعاد وبالبعث وبالحساب. ليس للموت الكلمة الأخيرة بل الحياة مستمرة قبل الموت وبعده. ولا شىء يضيع. بل إن المستقبل مرهون بالحاضر. والاستعداد له يبدأ من الحاضر(٧٣٣).

---

(٧٣٣) انظر دراستنا: علم المستقبليات، عالم الغد بين الأمس واليوم، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص٥٥١-٥٩٩. وأيضا "من الذى يمنع المثقف العربى من التفكير فى المستقبل وما الذى يمكن أن يدفع إليه؟"، هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٢٩-١٤٢.

بل إن الوحى نفسه نزل على مراحل من آدم حتى محمد طبقا لتطور الوعى الإنسانى. فقد نزل الوحى للمساهمة فى هذا التطور لتحرير العقل من الخرافة، والشعور من الوهم، والإرادة من الجبر. ويكتمل الوحى باستقلال الوعى الإنسانى عقلا وإرادة[٧٣٤].

أما الحاضر فقد عصى على المسلمين الغوص فيه والبحث فى مكوناته ومعرفة طبيعة المرحلة التاريخية التى يعيشونها. وصعب عليهم الإجابة على سؤال: فى أى لحظة من التاريخ نحن نعيش؟ هرب منه البعض واتجه إلى الماضى فوقعوا فى السلفية التى تشتد يوما بعد يوم. وتتعدد مظاهرها فى أساليب الحياة وطرق التفكير والرؤية للعالم. وهرب البعض الآخر واتجه إلى المستقبل فوقع فى النموذج الغربى، العلمانية، مع سوء فهم لها بمعنى فصل الدين عن الحياة، وهو ما لا تقره الشريعة، وما يخالف طبيعة الإسلام، وليس فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية. وهى تجربة الغرب فى التقدم والتى يقرها الإسلام لأنه لا توجد سلطة دينية فى الإسلام، كهنوت أو كنيسة، ولا سلطة سياسية ملكية موروثة أو عسكرية متوارثة. فالإمامة عقد وبيعة واختيار.

ولما كانت الحركة ضرورية من طبائع الأمور سماها صدر الدين الشيرازى "الحركة الجوهرية". اتجه بعض المحظوظين إلى الهجرة إلى الخارج بعد طول انتظار وإهانات على أبواب السفارات والقنصليات الأجنبية وإعطاء الشرعية للهجرة من هجرة الرسول مع أن الرسول قد عاد عام الفتح، ولم تعد الطيور المهاجرة. وظلت تبنى فى بيوت غيرها، وبيوتها مهدمة ومهددة بالزوال. بينما هاجر البعض الآخر تحت الأرض وانخرط فى حركات سرية ليتحول من خلالها من العدم إلى الوجود، ومن البطالة إلى العمل، ومن الإحباط إلى الأمل، ومن الفقد إلى الوجد، ومن ضياع الإمارة فى المحل إلى إمارة العالم كله. وغاص فريق ثالث إلى داخل النفس، يبكى حظه، وينعى نفسه حتى يضيق الصدر، ويتعذر التنفس، فيصاب بالغم والكمد، وينتهى الأجل بسكتة قلبية تعبر عن

(٧٣٤) لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

السكون والعجز عن التحرك، وفك حصار الزمان والمكان، كما حدث لبعض الشعراء والفنانين. وانضم فريق رابع إلى النخبة الحاكمة يجد لديها الخبز والأمان بديلا عن الله ﴿**الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**﴾، والضرورات تبيح المحظورات. واختار البعض "التجسير" بين الأمير والغفير. فإن درء مفاسد الحكام مقدم على جلب المصالح للشعوب. وينتهى الأمر إلى الانتهازية المزدوجة، الاستفادة من الأمير، وتحسين صورته أمام الغفير. وآثر آخرون مواجهة الحاكم الظالم، والشهادة فى سبيل الدفاع عن حقوق الشعوب، وأن أعظم شهادة كلمة حق فى وجه إمام ظالم.

وهكذا حوصر المسلمون فى الزمن بين ماضٍ ولى مازالوا مشدودين له، ومستقبل غائب لا يعرفون مصيرهم فيه، وحاضر غامض لا يعرفون فى أى مرحلة من التاريخ هم يعيشون فيها. فتوقفت عقارب الساعة، وسار المسلمون فى المكان "محلك سر". والمياه الراكدة التى لا تتحرك يصيبها العفن، ويموت فيها العشب، وينقرض منها الأحياء. فالماضى من صنع القدماء لم يعد يعبر عنهم. ينقلونه بالرغم من اختلاف العصور والأزمان. تغيرت القضايا، وتبدلت التحديات بل واختلفت طبيعة المرحلة التاريخية كلها، من الانتصار إلى الانكسار، ومن الفتح إلى الاستعمار، ومن الريادة إلى التبعية، ومن الإبداع إلى النقل. وهو ما يحتم التحرر من قيد الماضى وتحريك عقارب الساعة من جديد.

والمستقبل غائب. استبدل به المسلمون مستقبل غيرهم، الحضارة الأوروبية الحديثة. انبهروا بها، ورأوا فيها مستقبلهم. ووضعوا أنفسهم فى مسار حضارى غير مسارهم، وفى وعى تاريخى ليس وعيهم. انبهرت الأغلبية بالقدماء وهم من المحدثين، وانبهرت الأقلية بالمحدثين وهم من القدماء. فحدث خُلف بين اختيار الجماهير واختيار النخبة فى النظام السياسى. النخبة ثقافتها غربية والجماهير ثقافتها إسلامية. ويتبادل الفريقان تهمتى التكفير والتخوين. تكفر الجماهير النخبة ونظامها السياسى، وتخوّن النخبة الجماهير وحركاتها الإسلامية.

والحاضر يغرق فيه الجميع، حكام ومحكومين، نخبة وجماهير. تُحاصَر النخبة بين ضغط الخارج ومعارضة الداخل. تُحاصَر بينهما فى المكان بالإضافة إلى حصار الزمان. وتحاصر الجماهير بين العمل العلنى غير المسموح به لغياب أى تنظيم شرعى إسلامى يكون منبرا لها، والعمل السرى الذى سرعان ما تكتشفه أجهزة الأمن وتتهمه بالخيانة للداخل والعمالة للخارج بتكوين تنظيم غير شرعى لقلب نظام الحكم. وتزداد المآسى والأحزان بمزيد من الاحتلال والتبعية من الخارج، والقهر والفقر من الداخل. ويستمر التحرك فى المكان حتى يسقط النظام أو تثور الجماهير أو يكون الوطن كله هدفا للاحتلال بدعوى الحرية للإنسان والديموقراطية للشعوب.

وألفاظ الزمان فى القرآن كثيرة تتراوح بين الأطول والأقصر مجازا مثل: الأبد، الخلود، الدهر، السنة، الشهر، اليوم، الساعة، الآن، من أجل الإيحاء بأهمية الزمن الطويل والقصير، والإعداد والإسراع، والتوتر بين اللحظة والخلود، بين لحظة الزمان وكل الزمان.

ولزمان الإنسان أيضا مصطلحاته مثل الأجل المحدد بين الحياة والموت، والعمر حتى يشحذ الإنسان الهمة ويسرع فى الإعداد، ويحقق رسالته على الأرض. فالزمن توتر، وحدوده من أجل الإبداع. ولساعات النهار أفعال فى الضحى والصبح والظهر والعصر والمغرب والعشاء حتى يرتبط الزمان النفسى بالزمان الكونى. وتكون علاقة الإنسان بالكون هى علاقة الزمان، زمان فى النفس وزمان فى الطبيعة، والتكيف الواجب بين الزمانين. وللطبيعة زمانها فى الشروق والغروب، ودوران الأرض حول الشمس والليل والنهار، والحساب، والأفلاك. وللقمر منازل، وللأفلاك دوائر ﴿**كل فى فلك يسبحون**﴾. وهو الزمن عدد الحركة كما تصوره الفلاسفة. فالزمان حياة الكون وحركته وليس فقط فضيلة فى الإنسان. فالعالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير كما لاحظ إخوان الصفا.

والزمان ليس جوهرا ثابتا بل مادة الفعل فى السبق واللحاق والتقدم والتأخر، والإسراع والبطء، والهوينى، والأول والآخر. الزمان

حركة فى النفس وفى المجتمع وفى التاريخ. هو محرك الإنسان الأول وباعثه على الفعل والحركة والإنتاج.

وقد حلل الأصوليون تحقق الأفعال فى الزمان بين الأداء والقضاء، بين الفور والتراخى، فلكل وقت فعله حتى يبعث الإنسان على القبض على الزمان، وعدم تسربه من بين أصابعه. فالزمن للفعل. ولكل لحظة فعلها. الزمن هو عدد اللحظات، والإنسان هو مجموعة الأفعال. كما جعل الصوفية الوقت مقاما أو حالا، تبدأ فيه التوبة فى الحال والآن. فالصوفى ابن وقته. الزمان هو الزمان النفسى، حالة من حالات الشعور. فى حين قد عرفنا الآن بنسيان الزمن، وخروج أفعالنا عنه، وتأخرنا فى المواعيد. فالماضى للحزن عليه وليس للانطلاق منه. والحاضر لليأس منه والبكاء عليه. والمستقبل للتسويف فيه وإرجاعه إلى مشيئة تتحكم فيه غير مشيئة الإنسان.

ثانيا: التحديات الراهنة.

فى وسط هذا الإحساس المعكوس بالزمان وأولوية الماضى على المستقبل هناك سبعة تحديات راهنة تواجه الأمة طبقا للأولويات وفقه المصالح.

١- تحرير الأرض من الاحتلال القديم فى فلسطين منذ ضياع نصفها فى العهد الليبرالى فى ١٩٤٨ والنصف الآخر فى العهد القومى الاشتراكى فى ١٩٦٧، واحتلال كشمير أيضا فى نفس وقت احتلال فلسطين وبنفس آلية التقسيم التى اتبعتها بريطانيا، تقسيم فلسطين بين عرب ويهود فى ١٩٤٨، وتقسيم شبه القارة الهندية بين هندوس ومسلمين فى ١٩٤٨، تطبيقا لشعار فرّق تسد"، والاحتلال الجديد فى العراق وأفغانستان والشيشان، والاحتلال التاريخى منذ نهاية العصر الوسيط وبداية الحديث فى الغرب ونزوح المسلمين من الأندلس وسقوط غرناطة، احتلال أسبانيا سبته ومليلية والجزيرة الخضراء شمال المغرب. التحدى أمام المسلمين الآن هو استئناف حركات التحرر الوطنى التى بدأها المصلحون الأوائل كأفراد مثل الأفغانى وعلال الفاسى والسنوسى وعمر المختار والمهدى أو كحركات مثل المهدية

والسنوسية وجماعات الإخوان المسلمين والجهاد وحماس وغيرها من المنظمات الجهادية فى فلسطين. الجهاد واجب شرعى فى حالة العدوان على الأمة ﴿**أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق**﴾. وقد أخرج المسلمين من ديارهم، واحتلت أراضيهم، وهدمت منازلهم، وجُرفت حقولهم، واستبيحت حرماتهم، ويُتمت أطفالهم، وقتل نساؤهم وشيوخهم. ويحث الوحى على ذلك بربطه بين السماء والأرض فى ﴿**إله السموات والأرض**﴾، ﴿**رب السموات والأرض**﴾، ﴿**وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله**﴾. فمن يستولى على أراضى المسلمين ويتجبر فيها فإنه قد طعن فى الألوهية وانتقص منها. لذلك أفتى فقهاء الأحناف بعدم جواز الصلاة فى الدار المغصوبة. فالصلاة فعل حسن، واغتصاب الأرض فعل قبيح. ولا يجتمع حسن وقبيح فى نفس الفعل. وهو نفس الحكم بالنسبة للإنفاق من المال المغصوب، والأكل من الطعام المغصوب، والوضوء بالماء المغصوب. وما ينطبق على فلسطين، ينطبق على العراق، وأفغانستان، وكشمير، والشيشان، وسبته ومليلية والجزيرة الخضراء فى شمال المغرب. ولا ينطبق ذلك على أراضى المسلمين وحدهم بل على كل الأراضى المحتلة والمستعبد أهلها وهى آخر معاقل الاستعمار الغربى مثل جبل طارق واحتلالها من بريطانيا. فالإسلام دعوة عامة وشاملة للبشر جميعا. ومناهضة الاحتلال قيمة إنسانية عامة يُحملها الإسلام للمسلمين ولغير المسلمين. كذلك يعارض الإسلام إنشاء قواعد أجنبية داخل البلدان الإسلامية. فهى نوع من الاحتلال غير المباشر. كما يعارض دخول المسلمين فى أحلاف عسكرية وجعل أراضيهم مطية لقوات أجنبية للعدوان على الغير، مسلمين وغير مسلمين.

٢- تحرير المواطن من كل صنوف القهر السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى. فالمسلمون محكومون بنظامين: ملكى وعسكرى، قريش أو الجيش. الأول يستمد سلطته من الوراثة، ملكا عن ملك. والثانى يستمد سلطته من الانقلاب. وكلاهما، بالرغم من الواجهات الديموقراطية بانتخابات شكلية أو مزورة

ومجالس معينة، كلاهما نظامان غير شرعيين لأنهما لم يستمد سلطتهما من الشعب. فالإمامة عقد وبيعة واختيار. والإمام ممثل الناس وليس ممثلا لله. طاعته مشروطة بطاعة القانون، وتحقيق المصالح العامة. والخروج على الحاكم الظالم واجب شرعى بعد استيفاء آليات النصح والرقابة مثل النصيحة، والحسبة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والمخاصمة أمام قاضى القضاة. ومهمة المفكر الإسلامى المعاصر نزع جذور التسلط والقهر المترسبين فى الوجدان العربى وفى الوعى الإسلامى المعاصر. وهى الجذور المعرفية المتمثلة فى دور العقل فى تبرير المعطيات دون إعمال النظر والنقد والتحليل. وهى أيضا الجذور "الأنطولوجية" المتمثلة فى تصوير العالم باعتباره هرما، تتراوح درجاته بين الأعلى والأسفل، بين القمة والقاعدة، بين الواحد والكثير. والتحدى هو كيف يتحول هذا التصور الرأسى للعالم إلى تصور أفقى بحيث تكون العلاقة بين طرفين علاقة الأمام بالخلف، والتقدم بالتأخر، وليست علاقة الأعلى بالأدنى[٧٣٥]. فالأعلى هو الإمام، والأدنى هو الوراء. وهى أيضا الجذور الأخلاقية فى ثنائيات الحق والباطل، الخير والشر، الرجل والمرأة، الكمال والنقص. وهى الأخلاق التى ساعدت على التسلط باسم الخير، أخلاق المجتمع الأبوى حيث تسوء فيه قيم "سى السيد"، قيم الطاعة والولاء على قيم المعارضة والرد. "كلكم راد وكلكم مردود عليه". التحدى هو كيفية التحول من الفرقة الناجية وهى فرقة النظام الحاكم وأهل الحظوة والسطوة إلى التعددية الفكرية والسياسية، وهى فرق المعارضة من أجل الحوار الفكرى والسياسى بين الرأى والرأى الآخر والاتفاق على برنامج عمل وطنى موحد تجتمع عليه الآراء والاجتهادات المختلفة. وهو ما دعت إليه الشريعة من قبل من أن الحق النظرى متعدد، والحق العملى واحد[٧٣٦].

٣- العدالة الاجتماعية ضد هذا التفاوت الشديد بين الأغنياء

---

(٧٣٥) انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا المعاصر، الدين والثورة فى مصر، جـ٢ الدين والتحرر الثقافى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، ص٩٩-١١٨.

(٧٣٦) انظر دراستنا: ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر، هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٥٢١-٥٣٦.

والفقراء. فأغنى أغنياء العالم من المسلمين، وأفقر فقراء العالم من المسلمين. والأمة واحدة. تنعكس وحدة الألوهية فيها ﴿**وإلهكم إله واحد**﴾، ﴿**إن هذه أمتكم أمة واحدة**﴾. وما فاض من حاجة المسلم فهو لأخيه. والملكية فى الإسلام ليست فردية مطلقة بل هى ملكية عامة للأمة ترث ملكية الألوهية استخلافا. فالإنسان خليفة الله فى الأرض، استخلفه على ما أودع بين يديه لمصلحة الأمة. له حق الانتفاع والتصرف والاستثمار، وليس له حق الاكتناز والاستغلال والاحتكار. فإن فعل فللإمام الحق فى نزع الوديعة من بين يديه للصالح العام. كما أن "الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلأ والنار" أى الزراعة والصناعة. وهما أهم قطاعين فى الإنتاج. والركاز وهو ما يوجد فى باطن الأرض، الركاز، أى قطاع التعدين، لا يكون ملكية خاصة لأنه لا يتحرك ويُنقل الأسواق، ملكية عامة للأمة أى الدولة. بل إن لفظ "مال" فى القرآن ليس اسما أى جوهرا ثابتا بل هو اسم مركب من "ما" حرف الصلة، و"ل" حرف الجر. فالمال يدل على علاقة بين صاحب الشىء والشىء. الملكية وظيفة اجتماعية وليست استحواذاً على شىء[٧٣٧]. وقد تم تحريم الربا لأن المال لا يولد المال من تلقاء نفسه ولكن من خلال الجهد والعمل. ولا يوجد فائض للقيمة. فالعمل وحده مصدر القيمة. وقيم الإسلام فى الإنتاج وليست فى الاستهلاك. ولا يجوز تراكم رأس المال بين فئة قليلة من الرأسماليين ﴿**كى لا يكون المال دولة بين الأغنياء منكم**﴾. والقرآن صريح فى نقد البذخ والإسراف، ووضع الأموال فى أيدى السفهاء. ودور زكاة المال ليس فى إعطاء ربع العشر مما يحول عليه الحول وتحليل الباقى حتى ولو كان بالملايين بل للإيحاء بأن ما فاض عن الحاجة وأصبح مكتنزا فهو ملك الأمة. يدور بين الناس من أجل التنمية، وإنشاء المصانع، وإيجاد فرص للعمل. القصد هو الكيف لا الكم، الدلالة وليس الشىء، المعنى وليس الموضوع. ومن حق الدولة تخصيص ملكية عامة للناس للرعى فيها وهو الإقطاع مشاعا بين الناس. وللفقراء حق فى أموال الأغنياء.

---

(٧٣٧) انظر دراستنا: المال فى القرآن، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، ص١٢١-١٦٢.

﴿**والذين فى أموالهم حق معلوم، للسائل والمحروم**﴾. ففى المال حق غير الزكاة. وقد كثر الحديث فى الفكر الإسلامى المعاصر عن الاشتراكية فى الإسلام، والإسلام والاشتراكية، والعدالة الاجتماعية فى الإسلام، واليسار الإسلامى. ولا تتم إعادة توزيع الدخل بين المسلمين لتحقيق أكبر قدر ممكن للعدالة الاجتماعية فقط بل يتم أيضا توزيع ثروات العالم على الشعوب بين من يملكون ومن لا يملكون، بين الدول الغنية والدول الفقيرة. فقد تم نهب المركز للأطراف، واستيلاء أوروبا على ثروات أفريقيا وآسيا إبان المد الاستعمارى. وآن الأوان لاسترداد حقوق الشعوب على ثرواتها الوطنية بإلغاء الديون عليها واسترداد ثرواتها بتأميمها أو قبول المعونات من المؤسسات المصرفية العالمية ردا لحقوقها التاريخية على مواردها الطبيعية.

٤- الوحدة ضد التجزئة، وتكوين قطب ثان فى مواجهة القطب الأول ضد مخطط تمزيق الأوطان وتحويلها إلى فسيفساء عرقى وطائفى حتى تصبح إسرائيل هى أكبر دولة عرقية طائفية فى المنطقة، تأخذ شرعية جديدة من الوضع الجغرافى والسكانى للمنطقة بدلا من أساطير المعاد المؤسسة الأولى لإسرائيل كما تصورها هرتزل فى "الدولة اليهودية". فالمسلمون عرب وبربر وأكراد وتركمان وسنة وشيعة ومسلمون وأقباط. ولكل منهم حقه الشرعى فى تكوين دولته المستقلة. والحقيقة أن الأمة الإسلامية كما وصفها ميثاق أهل المدينة أمة متعددة الأعراق والثقافات. والعولمة ليست ذات اتجاه واحد بل ذات اتجاهين، وحدة المركز وتفتيت الأطراف حتى يبقى القوى قويا والضعيف ضعيفا. والأطراف هو العالم الإسلامى فى أفريقيا وآسيا. التحدى إذن هو كيف يشكل المسلمون منظمات إقليمية تقوم على التعاون الإقليمى والاعتماد المتبادل، وأسواق مشتركة قادرة على الوقوف أمام مجموعة الدول الثمانية الأكثر تصنيعا؟ كيف يتم تشكيل قطب ثان فى مواجهة القطب الأوحد؟ والقطب الثانى الأكثر قدرة على القيام بهذا الدور هو العالم الإسلامى المترامى الأطراف فى أفريقيا وآسيا، من طنجة حتى بكين. وهو مملوء بالإمكانيات، الموارد الطبيعية، والعقول العلمية، والسواعد فى العمالة

الرخيـصة. لـذلك يـشتد حولـه الحـصار فـى الخـارج والعـدوان فـى الـداخل، والتهديـد بالانقـضاض عليـه مـا لـم يـدخل بيـت الطاعـة، ويتخلى عن أسلحة الدمار الـشامل المزعومـة، وإسـرائيل مدججـة بالـسلاح التقليـدى وغيـر التقليـدى، تحتـل أراضـى الغيـر، وقاعـدة للعـدوان للتوسـع حتـى تـصبح هـى المعـادل الوحيـد فـى الـوطن العربى والعالم الإسلامى.

٥- التنمية المـستقلة حمايـة للاسـتقلال الـسياسـى. فالأمـة التى لا تطعم نفسـها بأيديها تظل تابعة لغيرها فـى الطعـام والكـساء والإيواء والـسلاح بـل فـى العلـم والثقافـة ووسـائل العمـران. فمـازال ٧٥% من الغذاء فى الوطن العربى مستورداً مـن الخـارج. وارتهنـت الإرادة الوطنية لعديد من الدول الإسـلامية بـسبب اسـتيراد القمـح والمعونة الأجنبية. مازالت الأمة تعيش على نقل المعلومـات ولـيس إبداع العلم. وتتحكم الدول المتقدمة فى نوع المعلومـات المنقولـة، وتحجز المعلومات الأهم. فالمعلومة قـوة Information is Power. وتبلـغ حصيلة ميزانية شبكات المعلومات (مثل بيـل جيـتس) مقـدار ميزانيـة دولة بأكملها. التحدى إذن كيف يمكن للإسـلام صياغة أيديولوجيـة للتنمية مستمدة من الثقافة الوطنية، والإسلام هو المكوّن الرئيـسى فيها؟ صورة الأرض فى القرآن هى صورة الأرض الخـضراء التـى ينـزل عليها الماء فتهتز وتخضر وتنتج مـن كـل زوج بهـيج، وليـست الأرض الصفراء، الهشيم الذى تذروه الرياح[٧٣٨]. ومن كان فى يـده فـسيلة وأتاه الموت فليغرسـها فى الأرض حتى تكـون آخـر أفعالـه إخـضرارا. ويوضع العشب الأخـضر ويـرش بالمـاء حتـى علـى قبـر الميـت ترحمـا علـى روحـه بالخـضرة والمـاء. رسـالة الإنـسان فـى الأرض إعمارهـا ﴿**هـو أنـشاكم مـن الأرض واسـتعمركم فيهـا**﴾. بـل إن القـرآن يقسم بالتشييد والبنـاء والعمـران ﴿**والبيـت المعمـور، والـسقف المرفـوع**﴾. ويـصف ميـزات الحديـد، مـادة التـصنيع الأولـى. فهـى أداة السلم والحرب، فيه البـأس والمنـافع ﴿**وأنزلنـا الحديـد فيـه بـأس شديد ومنافع للناس**﴾. وهو أداة للإنسان طيعة، يستخدمه كيـف يشـاء ﴿**وألنا له الحديد**﴾. وهو آلة للدفاع الـسـاكن ﴿**ولهـم مقـامع**

(٧٣٨) انظر دراستنا: الأخضر والأصفر فـى القـرآن الكـريم، همـوم الفكـر والـوطن، جــ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٥٧-٦٨.

من حديد﴾ أو الهجوم المتحرك ﴿**وأتونى زبر الحديد**﴾. والفلك يجرى فى البحر، والطير صافات، وكلها صور لإعمار الأرض والسيطرة على قوانينها.

٦- الدفاع عن الهوية ضد التغريب، والانبهار بالآخر، ونسيان الذات لنسيان ماضيها، وضعف حاضرها. فنظرا لأزمة الحاضر، وعدم معرفة فى أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش، انبهر البعض بالغرب، وقلدوا النموذج الغربى، واعتبروا مسار الحضارة الغربية هى مسار الحضارات كلها. فوضعوا أنفسهم فى مسار غير مسارهم. واعتبروا أنفسهم فى العصر الحديث بل فى أواخره. ويتحدثون عن ما بعد الحداثة، ونحن مازلنا نحاول غلق العصر الوسيط، العصر العثمانى، من أجل بداية عصور حديثة، وشق الطريق نحو الحداثة. فحدث رد فعل طبيعى عند الجماهير للدفاع عن هويتها وتاريخها وثقافتها ومسارها باسم الخصوصية والتقاليد. وانشقت الثقافة إلى شقين تحت شعارين متضاربين: العلمانية والسلفية، الحداثة والأصولية. ووصل الأمر بالتناقض إلى حد الحرب الأهلية كما هو الحال فى الجزائر منذ ما يقارب العشر سنوات مع ما يقرب من مائة ألف شهيد. ليست الهوية هى الشكل والمظهر، الحجاب والذقن والجلباب والقلنسوة ولا حتى الصلوات والمساجد والقباب، والاحتفالات الدينية والمناسبات، وكثرة الأدعية، وانتشار الثقافة التقليدية. الهوية فى الذات فى رؤيتها للعالم وفى قدرتها على التمايز والإبداع ضد تقليد الغير بل تقليد القدماء. فالتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم. ويؤكد القرآن على التمايز بين الأنا والآخر، وفى نفس الوقت يدعو إلى الحوار بينهما. لا تقليد وذوبان، ولا قطيعة ومفاضلة. وعلى هذا النحو تتعدد النماذج الحضارية وتتكاثر الخصوصيات من أجل الإثراء المتبادل، وتعدد مراكز الإبداع. وفى المرويات "ستتبعون سنن من قبلكم، شبرا بشبر، وذراعا بذراع! قلنا يا رسول الله: اليهود والنصارى؟ فقال فمن إذن؟". إن قيم التنوير التى يقوم عليها النموذج الغربى، العقل والعلم، والإنسان، والحرية، والعدالة، والتقدم لا تخص الغرب وحده، بل هى قيم تناضل من أجلها الشعوب وفى كل الحضارات. وقد ساهم الإسلام فى صنعها عبر الترجمات من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر

اللغة العبرية فى طليطلة وصقلية وبيزنطة فساعدت على بداية العصور الحديثة فى الغرب، الإصلاح الدينى وعصر النهضة. فالنموذج الغربى "تلك بضاعتنا ردت إلينا" دون اتكال على الغير أو فخر بالذات. فالتاريخ حلقات متصلة، تتراكم حضاراته من الشرق القديم حتى الغرب الحديث مرورا بالحضارة الإسلامية ضد مؤامرة الصمت التى يحيكها الغرب حول حضارته حتى تبدو خلقا عبقريا على غير منوال.

٧- حشد الجماهير وتجنيد الناس من أجل أخذ مصيرهم بأيديهم فلا تتحكم فيهم نخبة حاكمة فى الداخل أو نظام عالمى فى الخارج. فقد أصيب المسلمون باللامبالاة والفتور كما بيّن الكواكبى فى "أم القرى"، استبداد الحاكم من جانب ولا مبالاة الجماهير من جانب آخر. وقد فعل ذلك دى لامنيه أيضا فى منتصف القرن التاسع عشر فى فرنسا لفتور الناس عن الثورة بعد عودة الملكية فى كتابه الشهير "عن اللامبالاة" De L'Indifférence. وقد صرخ الأفغانى من قبل فى المسلمين: "والله لو كنتم ذبابا أو جرادا وحطتم على الجزيرة البريطانية لأغرقتموها". فالتحدى هو كيف يتحول المسلمون من كم إلى كيف، ومن ثقل مادى إلى ثقل كيفى. وفى المظاهرات الصاخبة الأخيرة ضد العولمة والعدوان الإسرائيلى على شعب فلسطين، والأمريكى والبريطانى على شعب العراق، والأمريكى على أفغانستان، والروسى على الشيشان، امتلأت عواصم العالم بالملايين ضد العدوان إلا الشوارع العربية الصامتة والخائفة من طغيان نظم الحكم. فى حين تحرك الإسلام فى آسيا خاصة فى باكستان. الإسلام العربى خافت أو تحت الأرض فى حين أن الإسلام الأسيوى صاخب متحد لنظم القمع الداخلية وللعدوان الخارجى. وحمل الإنسان الأمانة ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان**﴾ هو تحمل للمسئولية. وخير أمة أخرجت للناس تصدح بالحق فى الشرق والغرب، ويجعلها مسئولة عن نظام العالم، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. والجزاء فى الدنيا والآخرة يجعلها مسئولة عن أعمالها

ترجو الثواب. وهى الحافظة للذكر فى القلوب والعقول وفى المجتمع والتاريخ.

ثالثا: آليات التحدى.

إن الأمة قادرة على الدخول فى تحديات العصر وتحديد مسار الإسلام فى المستقبل. والسؤال أى إسلام وبأى آليات؟ إن الإسلام الموروث من التاريخ والقابع فى القلوب والأذهان إسلامان، الإسلام التقليدى المحافظ الموروث منذ أكثر من ألف عام، فقد قضى الغزالى على التعددية الفكرية والسياسية وأضاف فى علم أصول الدين بعد الإمامة فصل "فيما يجب تكفيره من الفرق" اعتمادا على حديث الفرقة الناجية الذى يشكك فى صحة سنده ومتنه ابن حزم لأنه غريب عن روح الإسلام ولأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولأن الكل راد ومردود عليه، ولأن الصواب متعدد، للمخطئ أجر وللمصيب أجران. واختار الأشعرية عقيدة واحدة، والشافعية مذهبا واحدا. وأعطى الحاكم، نظام الملك فى بغداد، أيديولوجية السلطة فى "الاقتصاد فى الاعتقاد". وقدم للناس أيديولوجية الطاعة فى "إحياء علوم الدين" مردفا "وهذا ما أعاننى السلطان عليه". فالله حى عالم قادر، سميع بصير متكلم مريد، وكذلك الحاكم. الله صفاته فى ذاته، والحاكم صفاته فى عسكره وشرطته وأجهزة أمنه. وللناس الصبر والتوكل والورع والرضا والتقوى والخوف والخشية والرهبة، والفقر والزهد والتوبة. ومازال هذا الاختيار قائما حتى الآن. التحول من الإسلام التقليدى المحافظ إلى الإسلام الإصلاحى التجديدى. هو التحدى الآن عن طريق حركة غزالية مضادة لإحياء التعددية الفكرية والسياسية من جديد، وعقد حوار نظرى بينها لإعادة الاختيار بين البدائل. فقد يكون الاعتزال أفضل لنا الآن من الأشعرية لحاجتنا إلى العقل والحرية. وقد تكون المالكية أفضل لنا الآن من الشافعية لحاجتنا إلى المصالح العامة ولجميع أشكال الاستدلال الحر مثل الاستحسان والاستصلاح. وقد نكون أحوج إلى قيم المعارضة والرفض والتمرد ضد تسلط الحاكم وسلبية المحكوم. وقد نكون أحوج إلى علم الإنسان الغائب بين الطبيعيات والإلهيات فى علوم الحكمة.

إن أول شروط مواجهة التحدى هو الوعى التاريخى، والإحساس بالمسئولية التاريخية، وإدراك تقاطع مسار التاريخ للحضارة الإسلامية مع مسارات الحضارات الأخرى خاصة الحضارة الغربية التى كان لها الريادة فى العصور الحديثة وهى الآن تصارع مسارات أخرى للشعوب تريد أن ترثها ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾. فالمسار التاريخى للغرب ثلاثى المراحل: القديم والوسيط والحديث. القديم فى العصر اليونانى الرومانى. والوسيط فى العصر الكنسى المدرسى. والحديث فى عصر العقلانية والعلم إبان العصور الحديثة منذ إحياء الآداب القديمة فى القرن الرابع عشر والإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر، والنهضة فى القرن السادس عشر وحتى الآن. كل مرحلة استمرت ما يقرب من سبعة قرون. العصر القديم من القرن الأول حتى السابع، والعصر الوسيط من السابع حتى الرابع عشر، والعصر الحديث من الرابع عشر حتى الآن، القرن الواحد والعشرين. ومسار الحضارة الإسلامية ثنائى المراحل. الأولى العصر الذهبى الأول، من القرن الأول الهجرى حتى القرن السابع وهو ما يعادل القرن السابع الميلادى حتى القرن الرابع عشر، قرن ابن خلدون الذى أرخ بحق للفترة الأولى مبينا أسباب النهضة وعوامل الانهيار، من البداوة إلى الحضارة إلى البداوة من جديد حتى تكتمل الدورة. والثانية العصر المملوكى التركى العثمانى من القرن السابع إلى القرن الرابع عشر، عصر الشروح والملخصات والموسوعات الكبرى التى دونت فيها الذاكرة ما أبدعته بالعقل، كجمل الصحراء الذى يجتر ما اختزنه من قبل. ونحن الآن على أعتاب فترة ثالثة، تشبه العصر الذهبى الأول. فنحن فى نهاية عصرنا الوسيط، وبداية عصورنا الحديثة. والغرب فى نهاية عصوره الحديثة ولا يدرى إلى أين؟ فربما اكتملت دورته الثالثة كما تنبأ بذلك كثير من المفكرين وفلاسفة التاريخ مثل "أفول الغرب" لاشبنجلر، و"أزمة العلوم الأوروبية" لهوسرل، و"المدنية فى قفص الاتهام" لتوينبى، و"أزمة الوعى الأوروبى" لبول هازار. وقد بدت النهاية فى تحطيم العقل فى "وداعا أيها العقل"، وفى الفوضى فى "ضد المنهج" لفايرآبند، وفى تيار ما بعد

الحداثـة، والتفكيكيـة. أمـا نحـن فلـدينا حركـات التحـرر الـوطنى والصحوة الإسـلامية وبداية التاريخ والمقاومة والـصمود أمـام الحـصار والغزو والتهديد. فالمسـاران مختلفان. كان الغرب معلما مرتين، فـى العصر اليونانى والعصر الحديث. وكنا معلمين مرة واحدة فـى العـصر الـذهبى الأول الـذى يقابـل العـصر الوسـيط الأوروبـى. وربمـا نـصبح معلمـين ثانيـة فـى بدايـة النهـضة العربيـة الإسـلامية الآن لحاجـة الغرب إلى منظومة جديدة عن القـيم قـد يعطيهـا لـه الإسـلام مـن خلال حضور المسلمين فـى الغـرب وبعـد أن أصـبح الإسـلام الـدين الثـــــــــــــــــــــانى فى أوروبا.

ودور علماء الأمة فى بلورة هذا الوعى التاريخى دور رئيـسى. ليس بالضرورة ولاية الفقهـاء. فالعلمـاء ورثـة الأنبيـاء، والأمنـاء علـى الرسـالات. فالثقافة الإسـلامية مازالت فى العقول والقلـوب. ومهمـة العالم تحريكها، وإعادة بنائهـا، وإطـلاق طاقاتهـا، وتحديـد مـسارها. وهو أيضا دور مراكز الأبحـاث والجامعـات الإسـلامية والوطنيـة لعمـل فريق وتفكيـر جمـاعى مـن أجـل الإعـداد للمـستقبل واسـتـشرافه. وقـد تمـت محـاولات رائـدة فـى ذلـك فـى مـشاريع بحثيـة حـول "المسـتقبلات العربيـة البديلـة" و"استـشراف المـستقبل"، وعقـدت ندوات وحلقات بحث ومـؤتمرات حـول نفـس الموضـوع. بـل وحاولـت بعـض الأحـزاب الإعـلان عـن تأسـيس "حـزب المـستقبل". وصـحف سـمت نفسـها "المستقبل". وأنـشئت مركـز لإدارة الأزمـات قبـل أن تقع للسـيطرة عليها بعد وقوعها.

المهم هو فك حصار الزمن بين الماضى والحاضر والمـستقبل، وإخراج وعى الأمـة مـن هـذا الحـصار. والمهـم أيـضا هـو فـك حـصار الحكومـات بـين الـضغط الخـارجى والغليـان الـداخلى. والمهـم أولا وأخيرا فك الحصار عن النفس وإرجاعها إلى مـسار الـزمن دون ثقـة زائدة بالماضى أو انبهار بالمستقبل وتوقف فى الزمن الحاضـر وكمـا قال أحد الشعراء "حاصروا حـصاركم". المطلـوب قبـول الـرأى الآخـر، فـلا خـاب مـن استـشار، وعقـد حـوار وطنـى بـين مختلـف التيـارات الفكرية والسياسـية فى البلاد دون تكفير أو تخـوين. المطلـوب أيـضا

الشرعية لكل التيارات السياسية والمدارس الفكرية فى البلاد، إسلامية أو ماركسية أو قومية أو ليبرالية. فالوطن للجميع. ومدارس الفكر والعمل بطبيعتها متعددة.

الحوار مع الذات يسبق الحوار مع الغير. والحركة داخل الأوطان لها الأولوية على الحركة خارج الأوطان. "مستقبل الإسلام فى ضوء التحديات الراهنة" ليس موضوع علاقات عامة لتحسين صورة الإسلام فى الغرب بل سيرة ذاتية للمسلمين عبر التاريخ. كيف يستعيدوا الماضى لتحريك الحاضر انطلاقا إلى المستقبل. وأفضل دفاع عن الإسلام ليس عبر الخطباء والدعاة فى القنوات الفضائية بل بتغيير الوضع القائم والتخطيط للمستقبل والدخول فى التحديات المعاصرة من الباب الأمامى وليس من الباب الخلفى، بأن يصبح المسلمون أصحاب قرارهم السياسى. لهم مبادراتهم التاريخية دون الوقوع فى "فتنة الحجاب" التى تضر أكثر مما تنفع وتجعل المسلمين يعيشون فى "جيتو" منعزل فى أوروبا. يدافعون عن هويتهم الدينية، وليس عن التعددية الثقافية التى تقوم عليها الحضارة الغربية. التحدى أن يكون المسلمون أول الساعين إلى المريخ لمعرفة أصول الحياة فيه وليس فقط الاكتفاء ببرامج "العلم والإيمان"، وإعطاء تفسيرات علمية لآيات القرآن للدليل على إعجازه العلمى، والفضل فيه للغرب الذى اكتشف هذا العلم وليس لدينا إلا تفسير الكتاب. فإذا ما غير الغرب العلم فسرنا الكتاب طبقا للعلم الجديد. وبالتالى يصبح الغرب هو المبدع والمسلمون هم الناقلون. يدّعون الحداثة والتجديد وهو يزدادون تبعية وتقليداً.



الفصل الخامس

علـــــوم الحكمـــــــة

- أرسطو فى علوم الحكمة: ملحمة البداية والنهاية
- الـوحى والعقـل والطبيعـة: قـراءة فــى كتــاب "القــانون فــى الطب لابن سينا"
- الاشتباه فى فكر ابن رشد
- ابن رشد بين الأشعرية والظاهرية
- توظيف ابن رشد بين الثقافتين العربية والغربية
- من الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية
- التيــارات الــسلفية المعاصــرة وعلاقتهــا بالتيــار الــسلفى التاريخى

أرسطو فى علوم الحكمة

ملحمة البداية والنهاية

١- بعض الأحكام الشائعة.

فى منطق اللقاء الحضارى يتحول التاريخ إلى فكر، والواقع إلى تمثل، والخارج إلى الداخل، والموضوع إلى الذات. ولا ينطبق ذلك فقط على اللقاء بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية بل على كل لقاء حضارى فى الشرق أو الغرب، بين الحضارة الهندية والحضارة الصينية، هندوكية الهند وبوذية الصين، بين الحضارة اليونانية والحضارة الرومانية، عقل اليونان وتشريع الرومان، بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية فى العصر الوسيط، بين التنزيه والتشبيه المسيحى. يتحول الواقع إلى مثال، والجزء إلى كل، والموقع إلى موقف، والحضارة الخاصة إلى الفلسفة الخالدة Philosophia Perennis.

وهذا هو حال "أرسطو فى علوم الحكمة" أحد العلوم النقلية العقلية الأربعة فى تراثنا القديم. لا يوجد أرسطو التاريخى ولا حتى عند اليونان. فأرسطو شخصية تاريخية ولكن الأرسطية أى أرسطو مفكرا، جزء من الحضارة اليونانية الممتدة قبله وبعده، وأحد مكونات الفكر اليونانى. والأولى أن يكون كذلك إذا ما انتقل إلى الحضارة الإسلامية فيحدث تمثل آخر، يبعد عن أرسطو التاريخ مرتين بعد أن تمثلته الروح اليونانية ثم الروح الإسلامية. أرسطو

(*) "أرسطو وامتداداته الفكرية فى الفلسفة العربية والإسلامية"، أعمال الملتقى الدولى الثانى فى الفلسفة ١٢-١٤ فبراير ٢٠٠١، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتورى قسنطينة، الجزائر، ص٢٦-٧٠.

التاريخ هو أرسطو الميت الذى لا يثير أحدا، لا يحرك ولا يتحرك، لا يعترض ولا يُعترض عليه. فى حين أن أرسطو الفكر أو الحضارة أى الأرسطية هى التى تبقى عبر التاريخ نموذجا فكريا وموقفا حضاريا يثير ويحرك، ويبعث على التساؤل، ويتجدد باستمرار. أرسطو التاريخ نقل، وأرسطو الحضارة إبداع. لذلك لا يوجد شئ اسمه "أرسطو عند العرب" بل "الأرسطية العربية"، ولا يوجد شئ اسمه "انتقال التراث اليونانى إلى الحضارة الإسلامية" بل "قراءة المسلمين لليونان". وكما يقول هيدجر "ولد أرسطو ومات"[٧٣٩].

ولا يعلم أرسطو التاريخ أحد ما دام قد دخل فى دائرة الإدراك، ولا حتى فى الذهن الإلهى الذى يرى الوحى متطورا فى الزمان والمكان طبقا لدرجة الوعى الإنسانى فى الاستقلال عن قهر الطبيعة والسلطان. وهو إشكال الموضوعية والذاتية أو الواقعية والمثالية فى الفلسفة. ولما تعددت الرؤى فلا يوجد أرسطو واحد بل تتعدد صوره طبقا للرائى، الفيلسوف أو المتكلم أو الصوفى. فهو الحكيم عند الفيلسوف، والجدلى عند المتكلم، والمنطقى عند الفقيه، والإشراقى عند الصوفى. وتتعدد الصور بتعدد المواقف. كما تتعدد الصور طبقا لمسار أرسطو- الفكر فى تاريخ الحضارة فى تحولها من النقل إلى الإبداع. فأرسطو عند المترجمين غيره عند الشراح، وأرسطو عند الشراح غيره عند الحكماء فى درجة التمثل والقراءة وإعادة التوظيف. التقابل إذن بين أرسطو التاريخ وأرسطو الحضارة ليس تقابلا حديا بين نقيضين بل هو تقابل تطورى فى مسار واحد متصل مع اختلاف فى الدرجة. وهو ما عرضه أرسطو نفسه فى "كتاب الشعر" فى تمييزه بين التاريخ والشعر لحساب التاريخ وليس لحساب الشعر، وجعل التاريخ نمطا فكريا أعلى من الشعر لأنه كان فيلسوفا طبيعيا أكثر منه شاعرا على عكس أفلاطون الذى حول الواقع إلى أسطورة، والتاريخ إلى خيال.

ولا تختلف آليات صورة أرسطو فى علوم الحكمة فى الثقافة

---

(٧٣٩) عبد الرحمن بدوى: أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٨. عبد الرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها من الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوى ط ٤، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠ .

العربيـة الإسـلامية عـن آليـات صـور سـقراط وأفلاطـون وفيثـاغورث وجـالينوس وأبقـراط وبطليمـوس والطبـائعيين قبـل سـقراط والأخلاقيين بعد أرسطو بل وشراح أرسطو، الإسـكندر وثاسـطيوس وأوديموس. فأرسطو ليس فيلسوفا منعزلا عن الفلاسفة السابقين عليـه أو التـالين لـه. بـل أن أرسـطو نفـسه بالإضـافة إلـى كونـه فيلسوفا هو مؤرخ للفلسفة، له قراءته الخاصـة للفلـسفة اليونانيـة قبله. كمـا تحـول إلـى اختيـار فلـسفى أو "مـذهب" عنـد المـدارس الأخلاقية التالية له بـل وعنـد الرومـان والمـسيحيين واليهـود حتـى الغرب الحديث. وفى التراث الإسلامى يذكر أرسطو وحده كما يـذكر فى ثنائية أفلاطـون وأرسـطو، وثلاثيـة سـقراط وأفلاطـون وأرسـطو، وبين مجموع حكماء اليونان.

ولا تختلـف آليـات صـنع صـورة أرسـطو خاصـة وحكمـاء اليونـان عامة فى الثقافة العربية عـن آليـات صـنع صـور حكمـاء فـارس مثـل كسرى أنوشروان أو حكمـاء الهنـد مثـل بيـدبا الفيلـسوف. إذ يتأكـد نفس المنطق الحضارى فى حالة اللقـاء بـين الحـضارى الإسـلامية والحضارات المجاورة، اليونانية والرومانية غربـا، والفارسـية والهنديـة شرقا. وقد يتم اللقاء حول حكيم يونانى مثـل أرسـطو أو حـول نـص رومانى لإعادة كتابته من جديد مثـل "تـاريخ العـالم" لأورسـيوس أو زمن فارس مثل "جاويداد دخـرد" الـذى أعـاد كتابتـه مـسكويه فـى "الحكمة الخالـدة". وقـد يكـون اللقـاء حـول حـضارة بأكملهـا وإعـادة كتابـة تاريخهـا الثقـافى كمـا فعـل البيرونـى مـع حـضارة الهنـد فـى "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة"(٧٤٠).

ويستمر اللقـاء الحـضارى مـع الغـرب الحـديث منـذ الطهطـاوى فى "تخليص الإبريز" وخير الـدين التونـسى فـى "أقـوم المـسالك"، وإقبـال فـى "ضـرب الكلـيم"، والكـواكبى فـى "طبـائع الاسـتبداد" وغيرهم من زعماء الإصلاح ومفكرى النهضة العربيـة الأولـى، قـراءة

---

(٧٤٠) أورسيوس: تاريخ العالم، الترجمة العربية القديمة، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوى، المؤسـسة العربيـة للدراسـات والنـشر، بيـروت ١٩٨٢. مـسكويه: الحكمـة الخالدة "جاويداد خـرد"، حققـه وقدم لـه عبـد الـرحمن بـدوى، النهـضة المـصرية، القاهرة ١٩٥٢. البيرونى: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولـة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أبادر الدكن ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م، عام الكتب، بيروت.

للآخر فى مرآة الأنا، وقراءة للأنا فى مرآة الآخر. هذه المرآة المزدوجة هى التى تعكس الصور المتبادلة بين الأنا والآخر[٧٤١]. وكما يمكن معرفة صورة أرسطو فى الثقافة العربية قديما يمكن معرفة صورة ديكارت واسبينوزا وكانط وهيجل وماركس وفشته وبرجسون ووليم جيمس وسارتر وغيرهم فى الثقافة العربية المعاصرة.

وهناك بعض الأخطاء الشائعة والصور النمطية حول أرسطو فى الثقافة العربية. روج لها الاستشراق خاصة وامتداداته عند الباحثين العرب. فقد روج الغرب إلى أن العرب مجرد حلقة وسيطة بين اليونان والغرب الحديث، نقلوا التراث اليونانى، حمالو بضاعة وليسوا منتجين لها. اليونان هم المبدعون الأول، والعرب هم النقلة إلى المبدعين الثوانى فى الغرب الحديث. بل إن هذا النقل لم يكن أمينا، نقلا حرفيا، أرسطو اليونانى بل كان خليطا بين أرسطو وأفلوطين بنسبة أجزاء من "تاسوعات" أفلوطين إلى أرسطو حتى تكتمل إلهياته، ويصبح الفيلسوف الكامل. وقد وقعت هذه القراءة الدينية أيضا فى العصر الوسيط الغربى عندما تحول إلى فيلسوف مسيحى عند الشراح اليونان بعد المسيحية مثل الإسكندر الأفروديسى أو عند الأرسطيين اللاتين من أمثال بويثيوس فى آخر عصر آباء الكنيسة أو توما الاكوينى فى العصر الوسيط المتأخر فى القرن الثالث عشر، وعند دنزسكوت ووليم أوكام فى القرن الرابع عشر حتى برنتانو وهيدجر فى القرن العشرين.

ومن الأحكام الشائعة إعجاب المسلمين "بالمعلم الأول"، وتلقيب الفارابى بالمعلم الثانى، كما أن بطليموس هو الأول والحسن بن الهيثم بطليموس الثانى. وابن رشد هو "الشارح الأعظم" وكأن قيمته فى شرحه لأرسطو وليس فى قيمته الذاتية كما تجلت فى "فصل المقال" و"مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت" و"الكليات" فى الطب و"بداية المجتهد ونهاية المقتصد" فى الفقه. فعلى أقصى تقدير العرب شراح اليونان. ويعنى الشرح، شرح لفظ بلفظ، وعبارة بعبارة، مجرد تكرار دون إضافة جديد. النص أصل

---

(٧٤١) انظر دراستنا: جدل الأنا والآخر، دراسة فى "تخليص الإبريز" للطهطاوى، هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربى المعاصر، دار قباء ١٩٩٨، ص٢١٩-٢٥٠.

والشرح فرع. النص إبداع والشرح تقليد. فإحصاء العلوم، وأقسام الحكمة، المنطق والطبيعيات والإلهيات، بل والإنسانيات التى أضافها إخوان الصفا قسما رابعا "فى العلوم الإلهية الناموسية والشرعية" كلها من أرسطو وتبعية له، وأن الحكمة كلها فى الاتفاق بين الشريعة الإسلامية التى دنستها الجهالات والحكمة اليونانية الخالية من الشبهات. ولولا هذه الشروح لما عرف الغرب أرسطو وقبل أن يكتشفه مباشرة بعد عصر النهضة، ويعيد طبع نصوصه اليونانية بعيدا عن الترجمات اللاتينية للشراح العرب.

بل إن المسلمين انتحلوا على أرسطو كما انتحلوا فى الشعر. وألفوا على لسانه نصوصا لم يكتبها وإن كانت تتفق فى مجموعها مع نسق أرسطو. والانتحال كذب مثل الأحاديث الموضوعة. والحقيقة أن الانتحال الأرسطى قديم أيضا عند اليونان كما تم فى الشعر العربى. وهو مؤشر على درجة الإبداع داخل كل حضارة واستمرار لروح السابقين فى اللاحقين. كما أنه مؤشر على درجة الإبداع فى لقاء الحضارات، فالحقيقة الكلية الواحدة تتجاوز الحضارات المتعددة. وقد يكون الانتحال فى كلتا الحالتين جزئيا، لعدة أبيات أو نصوص أو كليا لقصائد بأكملها أو لأعمال كاملة مثل كتب "النبات" لأرسطو أو لشخصيات من صنع الخيال أكثر من سرد الوقائع.

٢- أرسطو عند المؤرخين.

وتتراوح صورة أرسطو فى علوم الحكمة فى الثقافة العربية الإسلامية بين صورته عند المؤرخين، وعند المترجمين، وعند الشراح، وعند الحكماء، وعند المبدعين إلى صورته عند النقاد فى مراحل متتالية من النقل إلى الإبداع، ومن القبول إلى الرفض.

فالمؤرخون ليسوا مجرد راصدين ومجمعين لتواريخ الحكماء. بل هم قراء لها. يؤولون ويبنون ويجدون الدلالات ويركبون. فهم يؤرخون للمتلقى أكثر مما يؤرخون للمتلقَّى، لصورة الوافد فى الموروث وليس للوافد مباشرة. يدونون تاريخا "ذاتيا" وليس تاريخا "موضوعيا" أو على أقصى تقدير الموضوع من خلال الذات كما هو الحال فى الفينومينولوجيا المعاصرة.

فمن تـواريخ الحـضارات العامـة والخاصـة ابـن جلجـل (٢٩٨هــ) فـى "طبقـات الأطبـاء والحكمـاء". وهــو أول أندلــسى دون تــاريخ الحكمة قبل صاعد. يظهر أرسطو فى المرتبة الرابعة بعـد جـالينوس واسـقليبوس وحنين بـن اسـحق. ويـذكر شـيخه ومعلمـه أفلاطـون. وعند صاعد الأندلسى (٤٦٢هـ) فى "طبقـات الأمـم" يـذكر أرسـطو داخل الحضارة اليونانيـة لـيس بشخـصية بـل بانتمائـه إلـى حـضارة. فالفيلـسوف كـائن حـضارى. ويـذكر ابـن أبـى أصـيبعة أرسـطو فـى المرتبــة الثانيــة بعــد جــالينوس فــى "عيــون الأنبيــاء فــى طبقــات الأطباء". وبالرغم مـن ذكـر البيرونـى (٤٤٠هــ) لعديـد مـن فلاسـفة اليونـان كإطـار مرجعـى لتاريخـه عـن الهنـد "تحقيـق مـا للهنـد مـن مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة" إلا أنه لا يذكر أرسطو ممـا يـدل على أن أرسـطو لـم يكـن بـؤرة لتـدوين التـاريخ. فغيـاب أرسـطو لـه نفــس الدلالــة لحــضوره، بــين هامــشيته ومركزيتــه فــى تــاريخ التدوين[٧٤٢].

وعنـد المـؤرخين الـذين دونـوا علـوم الحكمـة بطريقـة الوافـد والموروث، علوم العجـم وعلـوم العـرب، حـضارة الآخـر وحـضارة الأنـا مثل "مفاتيح العلـوم" للخـوارزمى (٣٨٧هــ) يـذكر الوافـد الفارسـى أكثـر مـن الوافـد اليونـانى. ويـأتى أرسـطو فـى المرتبـة الثانيـة مـع فرفوريـوس بعـد إقليـدس وهـرمس. وفـى "صـوان الحكمـة"، لأبـى سليمان السجستانى (٣٩١هـ) يـأتى أرسـطو فـى مقدمـة حكمـاء اليونان، وصـلته بالإسـكندر التـى ألهبـت خيـال المـسلمين، النبـى القائد، والفيلسوف الملك. ويتوالد حكماء اليونان بعضهم مـن بعـض، أرســطو مــن أفلاطــون، وأفلاطــون مــن ســقراط، وســقراط مــن فيثاغورس فى سلسلة من الرواة أو الطبقات أو الأنبيـاء. وقـد لقـب أرسطو معلمه باسـم العقـل أو الروحـانى. أسـس أرسـطو اللوقيـوم كمــا أســس أفلاطــون الأكاديميــة. واعتمــد فــى فلــسفته علــى أوميـــــــروس الـــــــشاعر، فالأســــــطورة Mythos قبــــــل العقـل Logos. تتـوزع مؤلفاتـه بـين المنطقيـة والطبيعيـة والإلهيـة.

---

(٧٤٢) من النقـل إلـى الإبـداع، مجــ١ النقـل، جــ١ التـدوين، دار قبـاء، القـاهرة ٢٠٠٠، ص٨٦/٩١/ ١٠٨-١٠٧/٩٧.

ويعتمد أبو سليمان على الفارابى كأحد مصادره لمعرفة أرسطو. وأكمل البيهقى تاريخ أبو سليمان بالتتمة أو "تاريخ حكماء الإسلام" ضاماً الموروث إلى الوافد. فتاريخ الآخر جزء من تاريخ الأنا. ويذكر ردود النصارى على أرسطو. فلم يكن أرسطو فقط موطن القبول. وفى "نزهة الأرواح وروضة الأفراح" للشهرزورى (٦٨٧هـ) يأتى أرسطو فى المرتبة الخامسة بعد الإسكندر وسقراط وفيثاغورس وهرمس الهرامسة وأفلاطون.

ويتصدر أرسطو أعلام اليونان فى "الملل والنحل" للشهرستانى (٥٤٨هـ) كجزء من تاريخ الفرق. ويقسم ابن النديم فى "الفهرست" (٣٨٥هـ) كتب أرسطو قسمة رباعية: منطقيات وطبيعيات وإلهيات وخلقيات. ويتوارى أرسطو تدريجيا فى كتب التاريخ مثل "مفتاح السعادة ومصباح السيادة" لطاش كبرى زاده (٩٦٨هـ) نظرا لتوارى الوافد كله لصالح الموروث. فقد بعد العهد عليه. بل إن أرسطو لا يُذكر على الإطلاق. وفى "إخبار العلماء بأخبار الحكماء" للقفطى (٤٦٤هـ) يتم تصنيف أرسطو أبجديا دون أن تكون له أهمية خاصة. وفى "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٦٨١هـ) يتصدر أرسطو ثم إقليدس ثم أغسطس من مجموع ٤٣٦٩ علما.

والخلاصة أن أرسطو يذكر عند المؤرخين بين مشايخه وتلاميذه، كما تذكر ألقابه، وعلاقته بالإسكندر. وقد رد النصارى عليه قبل أن يرد عليه المسلمون. وهو أول من رتب المنطق عند القفطى. وهو شارح لأرسطو عند ابن خلدون. وهو أيضا فيلسوف أخلاق وإلهيات أكثر منه فيلسوف منطق وطبيعيات. علمه موهبة من الله مما يدل على "أسلمة" أرسطو من المؤرخين. وقد وضح ذلك فى حلم المأمون عندما ظهر أرسطو فى المنام يسأله عن الحسن والقبح ليظهر اتفاق العقل

والنقل[٧٤٣].

ثـم تـتم قـراءة أرسـطو كجـزء مـن قـراءة الوافـد مـن خـلال الموروث. والقراءة غير التوفيق. القراءة نقل ثقافة الآخـر إلـى ثقافـة الأنـا، ورؤيـة الموضـوع مـن خـلال الـذات كعدسـتين فـوق بعـضهما الـبعض فـى حـين أن التوفيـق رؤيـة الوافـد والمـوروث بعدسـتين مختلفتين متجاورتين. قـد تكـون النتيجـة واحـدة وهـى رؤيـة وحـدة الموضوع من خلال ثنائية النظرة كما هو الحال فى الرؤيـة البـشرية لموضوع واحد بعينين متمايزتين. تعنى القراءة تأويل التـاريخ وإعـادة صياغته تحقيقا لوحدة الحضارة البشرية نظرا لوحدة الحقيقة بـصرف النظر عن مصادرها. والقراءة غير التوفيق. القراءة رؤية الموضوع مـن خلال الذات، وتفسير حضارة الرائى لحـضارة المرئـى. فـى حـين أن التوفيق جمع خارجى بـين موضـوعين متـساويين مـن أجـل تركيـب مصطنع ثالث.

وأرسطو من حكماء الشرق. تلميـذ الأنبيـاء عنـد الـشهرزورى. وهـو نبـى أكثـر منـه فيلـسوف مـع نبيـين سـابقين عليـه، سـقراط وأفلاطون ﴿**منهم من قصـصنا عليـك ومـنهم مـن لـم نقـصص عليـك**﴾. وهـو صـوفى صـاحب مقامـات. علاقتـه بالإسـكندر علاقـة الشيخ بالمريد. يقول بالتوحيد الفكرى الذى حوله تلميذه الإسـكندر إلى توحيد سياسـى[٧٤٤]. هو أقرب إلـى النبـوة منـه إلـى الحكمـة. وربما كان إسلام أرسطو بوحى من الله فى هيكـل بوثيـون. يقـدس البـارى ويتلقـى العلـم منـه. والعـدل ميـزان الله فـى الأرض. عـاش واحدا وستين عاما مثل الأنبيـاء. وربمـا رفعـه الله إلـى الـسماء فـى عمـود مـن نـور بعـد أن أوحـى الله إليـه. والإسـكندر الأكبـر محقـق رسالته على الأرض وفاتحا باسم التوحيد.

سـقراط وأفلاطـون وأرسـطو ثلاثـى واحـد فـى رؤيـة متكاملـة. فالإنسـان وهـو سـقراط، بـين عـالمين، عـالم المثـال عنـد أفلاطـون

(٧٤٣) انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا العربـى المعاصر فى الدين والثورة فى مصر، جـ٢ الدين والتحرر الثقافى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٩٩-١١٨.

(٧٤٤) السابق ص٨٦/١١٩/١٢٠/١٢٧/١٤٨/٢٠١/٢٠٨/٢١٨.

وعالم الواقع عند أرسطو. سقراط أعرض عن الدنيا، وأفلاطون عبد ربه، وأرسطو هو العقل كما سماه أفلاطون. أرسطو أقرب إلى النبوة منه إلى الحكمة. فليس الوحى قاصرا على بنى إسرائيل ﴿**وما من أمة إلا خلا فيها نذير**﴾. وربما كان إسلام أرسطو بوحى من الله فى هيكل بوثيون. ربما رفعه الله إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم. هو أقرب إلى الملك منه إلى الإنسان. وهو معلم الإسكندر التوحيد والنبوة. هو خاتم الفلاسفة كما أن محمد خاتم الأنبياء. اعتمد على العقل كما اعتمد محمد على النبوة. أرسطو هو المعلم الأول الذى وضع علم المنطق. ونسبته إلى المعانى كنسبة الوحى إلى الكلام والعروض إلى الشعر. تعلم النحو واللسان فى الصغر فوضع المنطق فى الكبر. فنسبة المنطق إلى المعانى كنسبة العروض إلى الشعر. وقد عذّل أرسطو أفلاطون لإذاعته الحكمة للناس. يبدو أرسطو صوفيا صاحب مقامات وأحوال. يخطب فى مسجد يوم الجمعة. ويحمد الله ويشكره على نعمه. وهو متصوف يقول بالذوق. ويتوجه نحو الله والطبيعة فى آن واحد. وتضمحل قيمة أرسطو فى العصور المتأخرة. ويظل إشراقيا موحدا بالله مطيعا لأوامره. هو الذى علم الإسكندر التوحيد ناشرا له فى ربوع مصر وفى آسيا. كما ترسم له صورة جسدية ابتداء من سماته الخلقية وآرائه الفلسفية: أبيض اللون دليلا على العلم والنور، حسن القامة للمهابة، عظيم العظام كالمنطق، صغير العينين لحدتهما، كث اللحية للمهابة، أقنى الأنف للدقة، صغير الفم للزهد، عريض الصدر لاتساع المعارف، مسرع بمفرده إحساسا بالزمن، مبطئ مع أصحابه شفقة بهم، والرسول مع أصحابه نموذجا، ناظر فى الكتب لا يمل، يقف عند كل حكم، كثير السؤال قليل الجواب، يتجول فى الطبيعة وهو فيلسوف الطبيعة، ويستمع للألحان وأصحاب الجدل، منصف مع نفسه، معتدل الملابس والمأكل والمشرب، فالفضيلة وسط بين طرفين. فالصورة من الفكر إلى الرسم كما توحى بذلك "الفراسة" العربية.

وهناك مسار طبيعى من تدوين التاريخ إلى القراءة إلى الانتحال. فالتاريخ رؤية، والقراءة تفسير، والانتحال خلق. الفكر يخلق واقعا كما يخلق الله العالم. فالانتحال إبداع حضارى. ليس

فقط فى الشعر بل أيضا فى الحكمة. قد يكون جزئيا مثل "الألف الصفرى" و"الكاف" فى كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو. وقد يكون كليا لإكمال النسق. الانتحال درجة أعلى بعد القراءة والتأويل. القراءة تأويل للتاريخ، والانتحال إبداع لتاريخ. القراءة تحويل الموضوع إلى ذات، والانتحال تحويل الذات إلى موضوع. الهدف من الانتحال إكمال الناقص حتى تبدو الحقيقة كاملة عبر التاريخ بصرف النظر عن تعدد الحضارات[٧٤٥].

ويتمثل الانتحال الأرسطى فى علاقة أرسطو بالإسكندر، والجمع بين الفكر السياسى الفارسى واليونانى المنسوب إلى أرسطو. فليس اليونان بأقل قيمة من الفرس. وهو نتيجة طبيعية لتوحيد الغرب بالشرق بعد حملات الإسكندر إلى فارس والهند[٧٤٦]. وهناك عدة رسائل منحولة من أرسطو إلى الإسكندر. فمن الطبيعى أن يتراسل الأستاذ والتلميذ فى رسائل متبادلة، وأن يكتب الأستاذ وصية لتلميذه "وصية أرسططاليس إلى الإسكندر"، وأن يوصيه فى السياسة مثل "رسالة أرسططاليس للإسكندر فى السياسة"، و"سر الأسرار" تأليف يوحنا بن البطريق المنسوب إلى أرسطو الموغل فى التصور الدينى الذى يعبر عن أرسطو الإسلامى أكثر مما يعبر عن أرسطو اليونانى. ومنه أن أرسطو رفع إلى السماء مثل عيسى بن مريم فى عمود من نور. وربما كان نبيا لم يذكره القرآن للعرب لأنه ﴿**وما من أمة إلا خلا فيها نذير**﴾، ﴿**منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك**﴾.

---

(٧٤٥) وهناك منتحلات صغرى مثل الحيلة لدفع الأحزان للكندى، والرسالة الذهبية للإسكندر، والوصية الذهبية لفيثاغورس. وهناك المنتحلات الأفلاطونية مثل معازلة النفس والروابيع لأفلاطون، والعهود اليونانية والرسائل، ورسالة فى آراء الحكماء اليونانيين، ورسالة أفلاطون إلى فرفريوس، ووصية أفلاطون الحكيم، ووصية أفلاطون فى تأديب الأحداث، السابق ص٣٠٢-٣٣٥.

(٧٤٦) مثال ذلك النص الشهير "العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحجبه السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك راع يعضده الجيش، والجيش أعوان يكفله المال، والمال رزق يجمعه الرعية، والرعية عبيد يستكملهم العدل، والعدل ألفة به صلاح العالم"، السابق ص٣٣٩. وهو نص منسوب أيضا إلى كسرى أنو شروان وإلى كل حكيم عادل.

٣- أرسطو عند المترجمين.

المترجمون هم عرب مزدوجو الثقافة واللغة بين العربية واليونانية وربما السريانية. ولاؤهم الثقافى للعرب وللعلوم العربية. ويستخدمون اليونان ثقافة ولغة لصالح العرب القائمين الجدد وليسوا كبعض المترجمين الشوام اليوم الذين ولاؤهم للغرب واستعمال اللغة العربية للترويج للثقافة الغربية. السريان عرب ثقافة ولغة، ونصارى دينا. كان الدافع على الترجمة خدمة الثقافة العربية وإثرائها بالثقافة اليونانية وليس الترويج للثقافة اليونانية لدى العرب كنوع من التغريب، كما يفعل بعض المترجمين الشوام اليوم. كانت علوم العرب هى الغاية وعلوم اليونان هى الوسيلة، وإدخال الحضارة الوثنية العقلية الطبيعية داخل الحضارة الإسلامية التوحيدية العقلية الطبيعية. فالعقل والطبيعة يوحدان بين الحضارتين الإسلامية واليونانية. وكان المترجمون مؤلفون أيضا بل ومبدعون. لم تكن الترجمة مجرد وثيقة تاريخية تقوم على نقل نص يونانى إلى نص عربى مطابق بل تعبر عن موقف حضارى ونقل تصورات حضارة الآخر التعددية إلى تصور حضارة الأنا التوحيدية. لم تكن الغاية إبراز النص الأرسطى كتاريخ بل بلورة التوحيد الإسلامى كرؤية. ليس المهم صواب الترجمة أو خطئها قاموسيا ولغويا بل إعادة التعبير عن النص ونقله من حضارة إلى حضارة أخرى. لم يكن النص الأرسطى هو الأصل، والعربى هو الفرع بل كان النص العربى هو الأصل واليونانى هو الفرع وليس كالترجمات الحديثة التى تقوم على ضرورة المطابقة بين النصين طبقا للقواميس والمعاجم. كانت الترجمة عملا جماعيا بين أكثر من مترجم سعيا وراء هدف مشترك وهو إعادة إخراج النص المترجم فى ثقافة مغايرة وربما لهدف آخر. كانت الترجمة مشروعا "قوميا" من الدولة والأفراد على حد سواء. تمت بطريقتين: الأولى حرفية حفاظا على اللفظ. والثانية معنوية حفاظا على المعنى. وغلب عليها النقل والتعريب أى النقل الصوتى والترجمة حرصا على دقة المعنى[٧٤٧]. وقد استقرت بعض الألفاظ المعربة وأصبحت

---

(٧٤٧) مثل قاطيغورياس (المقولات)، بارى ارمنياس (العبارة)، أنالوطيقا (التحليلات)،

عربيـة حتـى الآن مثـل سفـسطة، موسـيقى، هندسـة. وتتـداخل الترجمـات فـى دوائـر: الـنص اليونـانى، الـشروح العربيـة، الـشروح السريانية، الترجمة العربية، الشروح والملخـصات العربيـة. الترجمـة وثيقة شرعية بين مؤلفها، ومترجمها وناقلهـا وصـاحبها. هـى عمـل جماعى يـدخل عليهـا عديـد مـن المتـرجمين إصـلاحات عـدة، نقـل حضارى للنص من منظور حضارى إلى منظور حضارى آخر. فـالجوهر والأعراض نفس بنية الذات والصفات. لا يهم ترتيب كتب أرسطو بـل وحدة العمل وبنية المـذهب. والعجيـب أن أهـم نـص لأرسـطو وهـو "الإلهيـات" أو الفلـسفة الأولـى لـم تحفـظ ترجمتـه إلا مـن خـلال شـروح ابـن رشـد وتلخيـصاته وجوامعـه. ليـست الترجمـة مطابقـة الأصـل مـع الفـرع، الـنص المتـرجم منـه مـع الـنص المتـرجم إليـه. الترجمة اختصار وحذف وشرح وبيان. الترجمة للمعنى وليس للفـظ، للكيـف ولـيس للكـم ممـا يجعـل الفـرق بـين الترجمـة والـشرح والتلخيص لـيس كبيـرا. ولا يوجـد خطـأ وصـواب، فـالأمر سـيان فـى الترجمة. كل ترجمة قراءة، وكل قراءة تأويل. الترجمـة إعـادة كتابـة، فهـم للمعنـى مـن اللفـظ اليونـانى ثـم إعـادة التعبيـر عنـه بـاللفظ العربى مع ما يتطلبه ذلـك مـن حـذف وإضـافة وتأويـل. هـى موقـف حضارى، إعادة التعبيـر عـن مـضمون حـضارة بألفـاظ حـضارة أخـرى، ونقل من تصور حضارى إلى تصور حضارى آخـر. وقـد تمـت الترجمـة للنص وتعليقاته وشـروحه ممـا يـسمح بالمقارنـة بـين الـنص داخـل حـضارته وخارجهـا. كانـت الترجمـة عمـلا جماعيـا، بـين المتـرجم والمراجع. وكثيرا ما ظهر التـصور الـدينى الجديـد للحـضارة المتـرجم إليها الذى يقوم على تعدد الآلهة وتصور الحـضارة الإسـلامية الـذى يقـوم علـى وحدانيـة الله. تعبـر الترجمـة عـن روح الحـضارة ولـيس حرفيـة النقـل. ومـا كـان يمكـن ترجمـة أرسـطو دون أن تـضاف إليـه "أثولوجيا" حتـى يكتمـل النـسق، ويتحـول الإيمـان الفلـسفى إلـى الإيمان الدينى، وقدم العالم إلى خلق العالم[٧٤٨].

لم تكن الترجمة نقلا كميا بل كانـت نقـل الفكـر مـن لغـة إلـى

أنالوجيا (القياس)، ريطوريقا (الخطابة)، سوفسطيقا (الجدل)، بويتيقا (الشعر)...

(٧٤٨) السابق ص٧-١٤٤.

لغة طبقا لخصوصية كل منهما. فالترجمة إعادة تعبير، وإعادة كتابة، وإعادة تأليف، وطبقا لخصائص كل لغة فى التركيز والإطناب. قد صاحبت الترجمة نشأة المصطلح الفلسفى ونقله من لغة يونانية إلى لغة عربية فى الحياة اليومية مثل جوهر وعرض، ومكان وزمان، وصورة ومادة، وعلة ومعلول. وهى ثنائيات لغوية قد تكشف عن نفس البنية، العقلية المثالية عند اليونان، والعقلية الدينية عند المسلمين. لا توجد أخطاء فى الترجمة بل مستويات متفاوتة من القراءة من أجل إعادة توظيف النص. ليست الترجمة نظرية فى المطابقة بل نظرية فى القراءة والتأويل. وقد يكون التأويل مزدوجا إذا ما كانت الترجمة عن اليونانية إلى العربية بتوسط السريانية التى تمهد الطريق من نقل التصور اليونانى إلى التصور الإسلامى. كانت الترجمة تتم بطريقتين: التعريب والنقل. التعريب نقل صوتى، والنقل ترجمة معنوية. كانت الترجمة نظرية فى الإيضاح، ترجمة كيفية وليست كمية طبقا لخصائص اللغتين، المترجم منها والمترجم إليها فى الإطناب والتركيز. كانت الترجمة تتم لفظا بلفظ، ولفظا بعبارة، وعبارة بلفظ، وعبارة بعبارة. ولأول مرة ينشأ المصطلح الفلسفى من اللغة العادية مثل الجوهر والعرض، والصورة والمادة، والعلة والمعلول. ويتطور المصطلح من الحرفية إلى المعنوية، ومن اللفظ إلى المعنى. تخضع الترجمة لمنطق اللغة، المترجم منها والمترجم إليها سواء من حيث التركيب أو الترتيب أو الإضمار. وقد تستعمل المصطلحات الإسلامية لترجمة المصطلحات اليونانية، مثل ترجمة ناموس بالشريعة، والملائكة بالإله، والإله بالله سبحانه وتعالى. وقد دونت المصطلحات فى عدة رسائل أو قواميس مما يشير إلى الوعى بالمصطلح[٧٤٩].

ويأتى التعليق بعد الترجمة وقبل الشرح. مهمة التعليق تقطيع النص حتى يسهل ابتلاعه، ومصادر الوافد داخل الموروث. هو بداية الشرح والخروج على النص الأول إلى نص أكمل لا فرق فيه بين القارئ والمقروء. وقد يكون التعليق فى بداية النص

---

(٧٤٩) مثل الكندى، والخوارزمى، وابن سينا، والغزالى، والآمدى والجرجانى وابن عربى والتهانوى وصدر اليمن الشيرازى وأبى البقاء ومعاجم مجامع اللغة العربية الحديثة.

كمقدمـة لـه أو فـى وسـطه كامتـداد لـه أو فـى آخـره كخاتمـة لـه. التعليق جزء من بنية النص وتكوينـه. إذا انفـصل عنـه أصـبح شـرحا. والتعليق من آراء المترجمين بل والقراء. فالمترجم والقراءة جزء مـن النص. مهمة التعليق أيضا تقطيع النص حتى يـسهل مـضغه قطعـة قطعة قبل تمثله وتحويله إلى طاقة إبداعية لكتابـة نـص جديـد فـى مرحلة الإبـداع الخـالص. التعليـق تعبيـر عـن قـصة المؤلـف وغايتـه، ومـسار فكـره مـن البدايـة والوسـط والنهايـة. وقـد يـتم الـربط بـين التعليق والنص بعبارة "قال الحكيم". وهنـا يكـون قـد قـارب الـشرح. ليسـت الترجمة إذن نقل لفظ بلفظ أو عبارة بعبارة بل هو توجه نحـو الموضوع وإعادة التعبيـر عنـه بلفـظ عربـى طبيعـى، وبعبـارة عربيـة تلقائية تبتلع النص المترجم داخلها. الترجمة إذن مع التعليق إعـادة كتابـة للـنص، وتـأليف فـى موضـوعه. ويـشمل التعليـق الحـذف والإضافة ولـيس فقـط الإضـافة. تظهـر فيـه المـصطلحات الإسـلامية الأصلية مثـل الـشريعة. بـل يظهـر التـصور الإسـلامى للعـالم الـذى يكمن وراء النص الجديد فى عبارات التعظيم لله مثل "جل وتعالى"، "جـل وعـلا". ومـن وسـائل التعليـق العـد والإحـصاء حتـى يـساعد الترقيم على فهم مسار النص، بنيته وبراهينـه. وقـد يتـضمن حكـم قيمـة وهـو بدايـة تجـاوز الـنص ونقـده أو الـشك فـى صـحته مثـل "المنسوب إلى أرسطو". وقد يتجاوز التعليق الحذف والإضـافة إلـى التأويل أى التفكير على التفكير. وقـد يكـون التعليـق بيانـا لمجمـل، وإحكاما لمتشـابه، وتقييدا لمطلـق، وتـأويلا لظـاهر، وحقيقـة لمجـاز كمـا هـو الحـال فـى منطـق الأصـوليين. هـدف التعليـق إذن إيـضاح معنى النص وضرب الأمثلـة المحليـة للتوضـيح كمـا هـو الحـال فـى الأسـلوب القرآنى وتخصيص العـام، وتعمـيم الخـاص، وتجـزئ الكـل، وتجميع الأجزاء فى كل واحد وإكمال بنيـة الفكـر المتحـدة مـع بنيـة الموضـوع نفـسه، مـع إثـارة بعـض التـساؤلات حـول مـسار الفكـر، مقدماته وبراهينه ونتائجه، قصده وغايتـه القريبـة والبعيـدة، وتعليـل موقف النص. مادته من داخل الـنص وصـورته ومنهجـه مـن خارجـه. ونموذج ذلك ترجمة منطق ارسـطو(٧٥٠).

ثـم ينفـصل التعليـق ويـصبح نوعـا أدبيـا مـستقلا كمـا تنفـصل

(٧٥٠) السابق ص٢٥١-٢٩٧.

الخلية الجديدة عن العضو القديم مثل "تعاليق عدة على معانى كثير" ليحيى بن عدى (٣٦٤هـ). يعنى التعليق هنا وجاهة رأى أرسطو فى بعض مسائل المنطق فى مبحث العبارة. ويتحول التعليق إلى ترجمة معنوية ثم إلى شرح عند ابن باجه الذى اختار لكثير من أعماله هذا النوع الأدبى "تعاليق" مثل "تعاليق فى الأدوية المفردة". ثم يتحول التعليق من التعامل مع النص المترجم إلى التعامل مع النص المؤلف الشارح أو الملخص أو العارض مثل "تعاليق ابن باجه على كتاب ايساغوجى للفارابى". التعليق هنا على نص وسيط، تعليق على تعليق. ويؤيد التعليق النص الوسيط أو يغيره أو ينقده. التعليق فى هذه الحالة عود إلى النص الأول والتعامل معه مباشرة. ويظهر الموروث فى التعليق الثانى فى نص جديد ثان أقرب إلى التأليف لوضع الوافد فى إطار الموروث. ويحيل ابن باجه إلى باقى مؤلفات الفارابى الأخرى فى المنطق. فالتعليق الثانى مستمد من صاحب التعليق الأول أو من أصول الموروث مثل لسان العرب. ويبدو التناص واضحا عند ابن باجه فى "تعاليق على المقولات"، نص أرسطو من خلال شرح الفارابى من خلال تعاليق ابن باجه. كما يظهر فى "تعاليق على العبارة" مع تقطيع النص بأفعال القول مثل "قال". وقد يضع التعليق نص أرسطو فى تاريخ الحضارة اليونانية مقارنا إياه بنصوص السابقين عليه أو اللاحقين له. ويظهر التمايز بين البيئة اليونانية التى نشأ فيها النص الأول، والبيئة الإسلامية التى يتم فيها تعليق ابن باجه بعد أن حول الفارابى نص أرسطو إلى نص عقلى مجرد خالص لا زمان له ولا مكان. وقد يتجه التعليق نحو المعنى مباشرة متجاوزا اللفظ مثل "تعاليق كتاب بارى ارميناس" وربما دون ذكر أرسطو. هنا يكون التعليق أقرب إلى التأليف. وقد يتحول التعليق إلى نوع أدبى مستقل تماما فى "تعاليق على البرهان" لابن باجه، يكتب فيه نصا جديدا فى البرهان متجاوزا نص أرسطو وشرح الفارابى[٧٥١].

ثم يتحول التعليق إلى شرح بعد أن تحولت الترجمة المعنوية إلى تعليق. وقد يكون التعليق لنفس الشارح، وقد يكون الشرح لنفس المعلق. وقد يكون التعليق والشرح كلاهما لنفس المترجم

---

(٧٥١) السابق ص٢٩٧-٣١٧.

مما يدل على وحدة التعامل مع النص فى مراحل مختلفة من الترجمة الحرفية إلى الترجمة المعنوية إلى التعليق إلى الشرح، ثم من الشرح إلى العرض إلى التأليف إلى الإبداع. والخلاف بين هذه الأنواع الأدبية فى الدرجة وليس فى النوع، درجة القرب من النص المترجم أو البعد عنه. والشرح مثل الترجمة عمل جماعى تراكمى من معلقين وشراح سابقين. مهمته استيعاب النص المترجم وتحويله من وافد إلى وافد موروث. وظيفته إسقاط غير الدال من النص المترجم، وإكمال البنية العقلية للموضوع وإعادة توظيفها لأغراض الحضارة الجديدة واحتواؤها داخلها. وهذا ما تم أيضا فى ترجمة الطبيعة لأرسطو.

٤- أرسطو عند الشراح.

الشرح نوع أدبى مستقل، غايته توضيح المعنى وإسهاب المركز حتى يسهل تمثله واستيعابه واحتواؤه مثل شروح ابن باجه وابن رشد. وأحيانا يسمى الشرح التفسير إذا ما اتبع أسلوب التفسير القرآنى. الفصل بين النص المشروح والنص الشارح. هو أكبر كماً من التلخيص والجوامع. وأحيانا يستعمل مجازا شاملا التفسير والتلخيص والجوامع أى قراءة النص المترجم. الغاية منه تجاوز الازدواجية الثقافية بين الوافد والموروث. مزاحمة الوافد للموروث، ومقاومة الموروث للوافد، وتجاوز عزلة الوافد وحتى لا يصبح عنصر جذب وتغريب للموروث، وتجاوز الأنا الحضارى البدوى والإحساس بالدونية أمام الحاضر، وعدم الوقوع فى تحجر الموروث وثباته وانغلاقه على ذاته، وإظهار إبداعات الأمة وقدرتها على التفاعل بين الوافد والموروث.

وإذا كان للفكر مستويات ثلاثة، اللفظ والمعنى والشىء فإن الشرح للفظ، والتلخيص للمعنى، والجوامع للشىء. الشرح يبدأ من اللفظ مبينا معناه، والتلخيص يبدأ من المعنى موضحا إياه، والجوامع يبدأ من الشىء ورؤيته. وإذا كان الشرح كماً ثلاثة أنواع، الأكبر والأوسط والأصغر فإن الشرح الأكبر للفظ وهو التفسير، والأوسط للمعنى وهو التلخيص، والأصغر للشىء وهو الجوامع.

الغاية من الشرح تحليل نص أرسطو وعرضه على العقل. فما اتفق معه أخذ وما خالفه حذف تلقائيا، وإكمال بنية العقل حتى يظهر الجزء داخل الكل، وإعادة التوازن لها ضد أحادية الطرف وفقد الاتزان. ثم يعرض الموضوع على الواقع والتجربة. فما اتفق معه أخذ، وما خالفه سقط تلقائيا. فالواقع محك النظر ومعيار العلم. والعقل والواقع معياران للوحى ومكونان له[٧٥٢]. كما يهدف الشرح أيضا إلى إدماج الوافد فى الموروث حفاظا على وحدة الثقافة والفكر والوطن والأمة. ليس الشرح إذن مجرد تكرار لفظ بلفظ، وعبارة بعبارة بل هو توحيد للفكر بالرغم من ازدواجية المصدرين.

وأكبر ممثل لذلك هو ابن رشد فى شروحه الثلاثة: الأكبر والأوسط والأصغر. هدف الأكبر الانتقال من الترجمة إلى الشرح على مستوى اللفظ والعبارة من أجل التحول من الأسلوب العربى المترجم حرفيا أو معنويا إلى الأسلوب العربى المؤلف، والتخلى كلية عن المصطلحات المعربة إلى المنقولة إلى المترجمة، والبرهنة على صحة الأفكار المشروحة والتمثيل لها، ووضع الجزء فى إطار الكل، والإحالة إلى الوافد أكثر من الإحالة إلى الموروث من أجل استدراجه داخله، وضبط المعنى غير المتوازن وجعله أكثر اتزانا، وتقوية يسار الأرسطية ضد يمينها، وتخليص الأرسطى من التأويلات المسيحية اليونانية والإسلامية مع توظيفه إلى الداخل لنقد الأشعرية والتصوف والفلسفة الإشراقية.

والغاية من التلخيص الانتقال من الغموض إلى الوضوح على مستوى المعنى، والعرض العقل النظرى الخالص بلا أمثلة، والترابط المنطقى فى البنية العقلية على مستوى الاتساق الداخلى للموضوع، وحذف الزائد وإكمال الناقص وبلورة المعنى وتحديد الموضوع، والإقلال من المادة والأمثلة التوضيحية، وتخليص النص المشروح من الأقاويل الجدلية والخطابية وتحويلها إلى برهانية، ووضع الوافد فى الموروث منعا من التغريب والازدواجية.

---

(٧٥٢) استعمل الفارابى لفظ شرح فى "شرح العبارة" وابن سينا وابن رشد فى "شرح البرهان"، وابن باجه فى "شرح السماع الطبيعى". فى حين استعمل ابن رشد وحده "تفسير ما بعد الطبيعة".

والغاية من الجوامع التوجه مباشرة نحو الموضوع من أجل إعادة صياغته واستئناف عملية التحول من النقل إلى الإبداع، وترتيب كتب أرسطو المختلفة فى الأرجانون وإعطائها عناوين أخرى، وإعادة عرضها بطريقة أكثر عقلانية بحيث تعبر عن بنيتها الداخلية، وتقديم صناعة المنطق بحيث تبدو متلائمة مع طريقة أرسطو، وعرض المذهب من حيث قول برهانى، وتخليصه من الشوائب الأفلاطونية والأفلوطينية(٧٥٣).

وقد قام بهذا الشرح قبل ابن رشد يحيى بن عدى والفارابى وأبو الفرج بن الطيب وابن باجه. فقد ساهم المترجمون فى الشرح والتفسير مثل تفسير يحيى بن عدى (٣٦٤هـ) للمقالة الأولى من كتاب أرسطوطاليس الموسوم بمطاطا فوسيفا أى ما بعد الطبيعة وهى الموسومة بالألف الصغرى. يقتبس من نص أرسطو ثم يشرحه(٧٥٤).

ويتابع الفارابى يحيى بن عدى فى "تفسير كتاب المدخل". وهو أقرب إلى الجوامع منه إلى الشرح لتركيزه الشديد ولغياب الوافد والموروث فيه. ويعرض فيه الفارابى لأجزاء المنطق كله فى نسق واحد. وله أيضا "شرح العبارة"، فقرة فقرة، يبين القصد والغاية من الكتاب ككل. وهو شرح مسهب وطويل، أكبر من نص أرسطو نفسه. ويستخرج الفارابى كل إمكانيات النص. يقرأ ما بين السطور. وينطق بما سكت عند أرسطو. يدخل فى فكره، ويتتبع مساره، ويعرض مقدماته ونتائجه. ويضع أرسطو فى تاريخ الفلسفة اليونانية مقارنا إياه بالسابقين وباللاحقين. ويحيل إلى باقى كتب المنطق مبينا وحدته كعلم. ويعتمد على اللغة العربية والموروث البلاغى العربى لتقوية الشرح(٧٥٥).

---

(٧٥٣) من النقل إلى الإبداع مجـ١، جـ٣ الشرح ص٩-٢٩.

(٧٥٤) وله أيضا "شرح معانى مقالة الإسكندر الافروديسى فى الفرق بين الجنس والمادة على ما فهمته أنا يحيى بن عدى بن حميد بن زكريا". ويبدو فرق كبير بين الشرح والتفسير.

(٧٥٥) ولا يقتصر الشرح على أرسطو وحده بل يمتد إلى غيره مثل "شرح رسالة زينون الكبير اليونانى" للفارابى، وهو زينون الرواقى وليس زينون السوفسطائى، ومستعملا أرسطو ومحيلا إليه.

ولأبـى الحـسن العـامرى (٣٨٧هــ) "شــرح كتـاب المقـولات لأرسطو" يتصدر أرسطو الوافد. ويعتمد على الموروث عنـد الفـارابى ثم متى بـن يـونس ثـم السجـستانى والخـازن. وقـد أبـو الفـرج بـن الطيب (٤٣٥هـ) "تفسير كتاب إيساغوجى لفرفريـوس" دفاعـا عـن الفلـسفة ضـد منكريهـا. ويتـصدى أرسـطو التفـسير. ولابـن باجـه "شروح هى السماع الطبيعـى" يـرى فيهـا الطبيعـة ثـم يـؤول نـص أرسطو طبقا لرؤيتـه. فأرسـطو هـو الـذى يـشرح ابـن باجـه ويـدعم مواقفه. يعطى أرسطو المثال ثم يستقرئ منه الفكرة. ثم يصححها ابـن باجـه ويعطـى مثـالا آخـر عليهـا. كمـا شـرح ابـن باجـه "الكـون والفسـاد" و"الـنفس". وبطبيعـة الحـال يـأتى أرسـطو ومؤلفاتـه فـى المقدمة[٧٥٦].

وأخيرا يأتى ابن رشـد (٥٩٥هــ) الـشارح الأعظـم فـى "شـرح البرهـان" و"تفـسير مـا بعـد الطبيعـة". وبطبيعـة الحـال أرسـطو هـو الأكثـر ذكـرا. يبـدأ ابـن رشـد بتحليـل الموضـوع، ويستـشهد بـأقوال أرسـطو، ويتحقـق مـن صـدقها فـى الواقـع. وينتقـل مـن المقـال اليونانى إلى المعنى العام ثـم تجـسيده بمثـال عربـى. وتبلـغ ذروة الشرح عند ابن رشـد فى "تفسير ما بعد الطبيعـة". ويـأتى أرسـطو فى المقدمة أعظم القدماء فى نيل الحق. ويعتـذر ابـن رشـد نيابـة عنه عما قد يكون فى كتابه من تقـصير. ويـرد ابـن رشـد موضـوعات أرسطو إلى المنهج وهو أنواع الأقاويل. كما يضع أرسطو فـى تـاريخ الفلسفة اليونانية التى اكتملت فيه من سقراط إلى أفلاطـون إلـى أرسطو، من الإنسان إلى الله إلى الطبيعة. لـذلك انتهـت الفلـسفة اليونانيـة واكتملـت فـى أرسـطو كمـا انتهـت الفلـسفة الإسـلامية واكتملت فى ابن رشـد. ولذلك أصبح أرسطو مؤرخا كمـا أصـبح ابـن رشـد ناقدا. ويقارن بين أرسطو وأفلاطون فى موضوع نـشأة الـنفس فيتضح الاتجاه الطبيعى عند أرسطو، والثنائى عند أفلاطون. ويحيـل إلى نسق أرسطو كله كتابا كتابا، وعلما علمـا. فـلا يفهـم الجـزء إلا فى إطار الكل. وكل ذلك من أجل إعادة توظيف أرسطو فى الـداخل لنقد إشراقيات الفـارابى وابـن سـينا، والخلـط بـين العلـم الطبيعـى

---

(٧٥٦) السابق ص٣٣-٨٧ مجـ٢ التحول جـ٢ التأليف ص٩١-٩٣.

والعلم الإلهى. فأرسطو وسيلة وليس غاية، أداة وليس مقصدا.

وشرح ابن رشد كتاب النفس لأرسطو على طريقة الشرح الكبير. وقد ضاع أصله العربى. ولا توجد إلا ترجمته اللاتينية التى أعيدت أخيرا إلى العربية من جديد. ويتقدم أرسطو بطبيعة الحال. فهو صاحب النص المشروح. ومن المؤلفات تتصدر محاورة طيماوس لأفلاطون أى أن ابن رشد يقرأ أرسطو بأفلاطون وأفلاطون بأرسطو من أجل التعبير عن نظرة متكاملة للنفس[٧٥٧].

والتلخيص نوع أدبى مستقل أيضا يركز المسهب، ويضم المرسل، ويسقط بعض الأمثلة والتشبيهات من أجل بداية التعامل مع الموضوع نفسه المستقل عن أشكال التعبير عنه مثل تلاخيص ابن رشد، دون فصل بين النص المشروح والنص الشارح. البداية بالمشروح والنهاية بالشارح. البداية بأرسطو والنهاية بالموضوع ذاته.

وقد ساهم المترجمون فى التلخيص مثل "كتاب جالينوس فى الطب" و"كتاب جالينوس إلى غلوقون فى التأتى لشفاء الأمراض" لحنين بن اسحق و"مختصر لكتاب الأخلاق لجالينوس" لأبى عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى. وفيه يستعمل أرسطو لشرح جالينوس. وقد لخص ثابت بن قرة (٢٨٨هـ) كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو، ويستعمل لفظ "تلخيص" مما يدل على أنه نوع أدبى مبكر قبل ابن رشد. ويعنى التحول من الإقناع إلى البرهان مع شرح للمصطلح وتتبع مسار فكر أرسطو وتبين قصده[٧٥٨].

واستمر التلخيص عند الحكماء قبل ابن رشد كما فعل الكندى فى "القول فى النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر

---

(٧٥٧) ولم يكن الشرح مقصورا على الوافد خاصة أرسطو بل انصب أيضا على الموروث مثل شرح ابن رشد لأرجوزه ابن سينا فى الطب. ولم تنته الشروح والتفاسير بابن رشد بل استمرت عند ابن البيطار وابن النفيس. ففى "تفسير كتاب ديسقوريدس فى الأدوية المفردة" لابن البيطار (٦٤٦هـ) يغيب استعمال أرسطو فيه. وفى "شرح فصول أبقراط" لابن النفيس (٧٨٧هـ) يغيب الاعتماد على أرسطو ويستبدل به جالينوس. السابق ص٨٧-١٣٠/١٦٠-١٦٨/١٨٨-١٩٣/١٩٥-٢٠٧.

(٧٥٨) السابق ص٢٠٩-٢١٦.

الفلاسفة" جمعا بين أرسطو وأفلاطون كوجهتى نظر فى موضوع واحد بالرغم من ميل الكندى إلى أفلاطون وهو الأكثر ذكرا أكثر من ميله إلى أرسطو. وله أيضا "كلام فى النفس، مختصر وجيز" لنفس الغرض[٧٥٩].

وابن رشد هو الذى أعطى هذا النوع الأدبى مكانته حتى أنه قد اشتهر به. أعاد فيه ابن رشد كتابة كل أعمال أرسطو، المنطق، والطبيعة وما بعد الطبيعة. لخص المنطق كتابا كتابا. تتبع فكر أرسطو فى "المقولات". وتجاوز موضوعاته فى "العبارة" اعتمادا على اللغة العربية، ومتنقلا من اللغة اليونانية إلى وضع نظرية عامة فى اللغة يطبقها على العربية لتوسيعها اعتمادا على الأصوليين. ثم يضع نظرية ثالثة لألسنة الأمم. وتلخيص "القياس" أكبر حجما واضعا الجزء فى الكل ومعتمدا على القياس الأصولى. وتلخيص "البرهان" أصغر حجما يتتبع فكر أرسطو واضعا إياه فى بيئة اليونانية وفى جدله مع السوفسطائيين. وتلخيص "الجدل" وسط فى الحجم، وظيفته الإقناع وليس البرهان. ويعتمد فيه ابن رشد على الشراح اليونان. وتلخيص "السفسطة" صغير الحجم. ويعترف ابن رشد بصعوبته إما بسبب الترجمة أو بسبب التأليف. أما تلخيص "الخطابة" فهو أكبر حجما. تم بطريقة إسقاط الأمثلة اليونانية ووضع الأمثلة العربية مكانها من أجل توسيع نظرية الخطابة من الخطابة الخاصة اليونانية إلى الخطابة العامة التى تضم اليونانية والعربية معا. ويضع ابن رشد أمثلة جديدة من الفقه مثل السنن والشهود والعقود والعذاب والإيمان والشريعة. وتلخيص "الشعر" أقل حجما من تلخيص الخطابة يظهر فيه التقابل بين الأنا والآخر. وينتقل فيه من الشعر اليونانى إلى صناعة الشعر ثم إلى الشعر العربى ثم إلى شعر الأمم من أجل الوصول إلى "قوانين الشعر"[٧٦٠].

ولخص ابن رشد كل أجزاء الطبيعيات. ففى تلخيص "السماء والعالم" يغير عدد المقالات بالجمع أو القسمة ويبحث عن نوع الأقاويل التى يستعملها أرسطو، خطابة أم جدلية أم برهانية.

---

(٧٥٩) السابق ص٢١٦-٢١٨.
(٧٦٠) السابق ص٢١٨-٢٨٠.

ويعتمد على باقى أعمال أرسطو بل على التراث اليونانى كله، واضعا الجزء فى الكل. وفى تلخيص "الكون والفساد" الذى ضاع أصله العربى وتم تحويله من العبرية إلى العربية يتم التلخيص ابتداء من الوافد اليونانى وحده دون الموروث الإسلامى. وفى تلخيص "الآثار العلوية" الذى تم تحويله أيضا من العبرية إلى العربية يظهر التقابل بين التصور اليونانى والتصور الإسلامى، ويستعمل الموروث كوعاء للوافد. وفى تلخيص "النفس" يصف ابن رشد مسار فكر أرسطو واستدلاله ويضعه فى تاريخ الفكر اليونانى مع السابقين له واللاحقين عليه وكيف كان أرسطو يصحح آراء القدماء. ويضع تلخيص "الحاس والمحسوس" فى مجموع فلسفة أرسطو(٧٦١).

والجوامع نوع ثالث مستقل يتجه نحو الموضوع مباشرة ورؤيته فى تجربة مشتركة مع النص المترجم، وقد استعمل الفارابى النوع الأدبى
والمصطلح قبل ابن رشد. وكتب "جوامع الشعر" ولا يوجد فيه ذكر للوافد حتى أرسطو. فالجوامع آخر نوع أدبى من الشروح وأقربها إلى التأليف. قد يظهر الموروث حتى يتم تركيب الوافد فيه، اليونان فى العرب، والشعر اليونانى فى الشعر العربى.

ويظل ابن رشد هو صاحب الجوامع. جوامع المنطق، الجدل والخطابة والشعر، وجوامع الطبيعيات، وجوامع ما بعد الطبيعة. ففى "جوامع الجدل" يحدد ابن رشد الغرض منه. ويحيل إلى باقى مؤلفات أرسطو المنطقية رادا الجزء إلى الكل. ويعتمد على الموروث مثل الفارابى. وفى "جوامع الخطابة" يتحدث ابن رشد، وأرسطو هو الشارح له. يدرس الموضوع، وأرسطو هو صاحب

---

(٧٦١) السابق ص٢٨٠-٣٠٦. ولم يقتصر ابن رشد على تلخيص أرسطو بل لخص أيضا كتاب السياسة لأفلاطون فى "الضرورى فى السياسة" محاولا تجاوز السياسة اليونانية والنظرية اليونانية إلى السياسة العربية لوضع نظرية عامة فى السياسة. ولم يقتصر ابن رشد على تلخيص الوافد بل إنه أيضا لخص الموروث فى "مختصر المستصفى" أو "الضرورى فى أصول الفقه" رادا الأركان الأربعة للعلم عند الغزالى المثمر، والثمرة والمستثمر وطرق الاستثمار إلى طرق الاستثمار وحدها أى إلى الاستدلال باعتباره لب علم الأصول. وكتب أيضا "الضرورى فى اللغة" فى الموروث وليس فقط فى الوافد.

الأدبيات السابقة عليه. فالشارح هو المشروح، والمشروح هو الشارح. ويعتمد ابن رشد على الموروث من الغزالى والجوينى. ويحيل إلى "التفرقة" و"القسطاس" للغزالى وإلى "الإرشاد" للجوينى وإلى "المتكلمين من أهل ملتنا". فابن رشد الشارح هو ابن رشد الفيلسوف ناقد الكلام. وفى "جوامع الشعر" يتجه ابن رشد نحو الموضوع مباشرة، الأقاويل الشعرية والخيالات. ولا يظهر إلا الوافد، دون الموروث بالرغم من أن الموضع من الموروث أيضا ويرجعه إلى الاستدلال عن طريق تحريك النفوس وإثارة الخيال. فالشعر فى النهاية جزء من صناعة المنطق[٧٦٢].

وجوامع الطبيعيات كاملة مثل تلاخيصها. غرضها تجريد الأقاويل العلمية من كتب أرسطو وكما يقتضيها مذهبه وحذف كل ما علق بها من أقوال القدماء لأنها غير نافعة فى معرفة مذهبه. الغرض إذن تخليص أرسطو من براثن الشراح والعودة إلى أرسطو كما يفعل الأصولى. وبها قدر كبير من وضوح الفارابى.

ويلخص ابن رشد الكتاب مقالة مقالة بعد حذف الأقاويل الجدلية التى اضطر أرسطو إلى استعمالها، محولا إياها من التاريخ إلى البنية ويبحث عن اتساق أرسطو، ويعلل فكره، ويرد الجزء إلى الكل داخل الكتاب أو خارجه. وفى "السماء والعالم" يعبر عن غرض أرسطو الكلى، ويبين كيف انتقل أرسطو من العام إلى الخاص، ومن البسيط إلى المركب على ما يقتضيه التعليم المنظم. يقتصر على الضرورى منه. وهو الذى يتحدث، وأرسطو وراءه شارحا له. ويعتمد على الموروث من ابن سينا وابن باجه. كما يظهر الأسلوب العربى مثل "لعمرى"، "ليت شعرى". و"الكون والفساد" أصغر الجوامع وأيسرها. يعرض ابن رشد بالجملة دون تفصيله مبينا غرض أرسطو، ومعتمدا على الفارابى. وفى "الآثار العلوية" يبين ابن رشد صلته بباقى الكتب الطبيعية، ومحددا غرضه، ومعتمدا على ابن سينا وابن حيان. وفى "النفس" يقدم ابن رشد رؤية

---

(٧٦٢) السابق ص٣٢٩-٣٣٧.

طبيعية لها بالرغم من اعتماده على ابن سينا وابن باجه[٧٦٣].

وجوامع "ما بعد الطبيعة" أكبر الجوامع. يحدد فيها ابن رشد العلم ويلخص المقالات الأربع عشرة فى أربع مقالات بالرغم من إعلانه عن خمسة. يبين غرض العلم، ملخصا أرسطو بأرسطو بعيدا عن التأويلات اليونانية والمسيحية والإسلامية. وأرسطو مفترق الطرق فى الفلسفة اليونانية يقسمها إلى قسمين، ما قبله وما بعده. فهو مؤرخ للسابقين وممحص لآرائهم. وهو ممهد للاحقين ومعدا لهم. ويضع قضية الصور فى إطارها التاريخى، ويؤرخ لدراستها. ويحيل إلى باقة أعمال أرسطو المنطقية والطبيعية. ويعتمد على ابن سينا أولا ثم الغزالى والفارابى والزرقالى ثانيا. ويستعمله مناسبة لنقد علم الأشعرية[٧٦٤].

٥- أرسطو عند الحكماء.

وقد قام الحكماء بمهمة أخرى غير مهمة المترجمين والشراح وهى مهمة العارضين للفكر من حيث هو فكر، والموضوع من حيث هو موضوع بصرف النظر عن ثنائية المصدر، الوافد أو الموروث، كما يفعل هيجل مع تاريخ الفلسفة. وله أشكال ثلاثة: العرض والتأليف والتراكم.

أ- العرض. ويعنى عرض للموضوعات الوافدة عرضا مستقلا عن النص الأصلى وكأن الحكيم هنا يأخذ موقف المؤلف للنص الأول، ويصبح هو مؤلفا بديلا. وذلك مثل عروض الفارابى. وهى على أنواع العرض الجزئى، والعرض الكلى خاصة عند الفارابى، والعرض النسقى المنطقى عند ابن سينا فى موسوعاته الأربع وعند أبى البركات البغدادى، والعرض النسقى الشعبى عند إخوان الصفا.

ويعنى العرض الجزئى عرض مؤلف واحد من مؤلفات أرسطو مثل رسالة الفارابى (٣٣٩هـ) فى "الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة". ويعنى العرض الكلى عرض مذهب أرسطو بأكمله مثل رسالة الكندى (٢٥٢هـ) عن

---

(٧٦٣) السابق ص٣٣٧-٣٥٨.
(٧٦٤) السابق ص٣٥٨-٣٦٨.

"كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة". أما الجمع بين المذهبين فمثل رسالة الفارابى فى "الجمع بين رأيى الحكيمين". أما ضم المذهبين فى تصور ثالث فمثل ثلاثية الفاربى"تحصيل السعادة" و"فلسفة أفلاطون" و"فلسفة أرسطو". تحصيل السعادة من وضع الفاربى، وأفلاطون وأرسطو جناحان له. هو القلب وهما الرئتان[٧٦٥].

أما العرض النسقى المنطقى فقد وضعه ابن سينا فى موسوعاته الأربع وأبو البركات البغدادى فى "المعتبر فى الحكمة". ففى الموسوعات الأربع "الشفاء" و"النجاة" و"الإشارات والتنبيهات" و"عيون الحكمة" ووضع بنية الفلسفة الثلاثية، الحكمة المنطقية والحكمة الطبيعية والحكمة الإلهية بإسهاب فى "الشفاء" واختصار فى "النجاة" وتركيز شديد فى "عيون الحكمة"، وتحويل ذلك كله إلى فلسفة إشراقية بإضافة المقامات والأحوال فى "الإشارات والتنبيهات".

ويحضر أرسطو ويغيب فى منطق الشفاء. يغيب فى المقولات والسفسطة. ويظهر لقب المعلم الأول فى المقولات بعد أوميروش تحولا من الشخص إلى اللقب. وفى منطق "النجاة" و"الإشارات والتنبيهات" يحال أيضا إلى المعلم الأول بعد فرفوريوس. وفى البرهان من الشفاء يحال إلى المعلم الأول. وفى "الجدل" فى الشفاء يحال إلى التعليم الأول، انتقالا من الشخص إلى العلم. وفى كتاب "الشعر" يذكر المعلم الأول بعد أوميروس. ويغيب أرسطو فى "الرياضى" من الشفاء ويظهر إقليدس[٧٦٦]. ويغيب فى الطبيعيات وفى الجزء الأول من الإلهيات. ويحضر فى الجزء الثانى كمعلم وتعليم، كشخص وعلم. وبطبيعة الحال يغيب أرسطو من "منطق المشرقيين". ويظهر فى "المعتبر فى الحكمة" عند أبى البركات البغدادى (٥٤٧هـ) مع لقب الحكيم قبل باقى حكماء اليونان. ويذكر الغزالى أرسطو فى "مقاصد الفلاسفة" بعد القرآن والحديث مما يدل على غلبة الموروث على الوافد.

---

(٧٦٥) السابق ص١١-٦٥.
(٧٦٦) السابق ص٧٢-٨٣-٩٧-١٠١/١٤٩.

وفى العرض النسقى الشعبى عند إخوان الصفا يظهر أرسطو بعد فيثاغورس والفيثاغوريين وإقليدس وكتاب إقليدس وأفلاطون مع بعض ألقاب أرسطو مثل الحكيم، والحكيم الفاضل، وحكيم اليونانيين، فى المرتبة الرابعة. ويتحول المنطق من قواعد صورية إلى توجيه للسلوك العملى. وتتحول الطبيعة إلى أحد عوامل مجاهدة النفس. ويظهر أرسطو فى رسالة "الجامعة" بنفس الصورة مع إعجابه بأستاذه الروحى أفلاطون، ورعايته للدولة من السقوط مثل فقيه الأمة وقاضى القضاة[٧٦٧].

وفى العرض الأدبى عند أبى حيان يذكر أرسطو فى "المناسبات" كبداية للنقل من خلال المترجمين، وعلاقته بالإسكندر، وبألقابه مثل الفيلسوف الحكيم، وفرفوريوس تلميذ أرسطو ومفسره. وفى "الهوامل والشوامل" يذكر الحكيم أكثر مما يذكر أرسطو مع الاستشهاد بأحد أقواله مع تحويل المقولات إلى قواعد اللغة العربية. وفى "الصداقة والصديق" يأتى أرسطو فى المرتبة الرابعة بعد أفلاطون والإسكندر وديوجانس مع لقب الحكيم باعتباره صاحب حكم وأمثال كالصوفية. وفى "الإمتاع المؤانسة" يظهر أرسطو مع الإسكندر كنموذج للصلة بين النظر والعمل وأفلاطون وسقراط. ويذكر فى أقوال أبى حيان وفى أقوال مناظريه مثل المناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو بين أبى بشرمتى بن يونس وأبى سعيد السيرافى. النحو منطق العرب، والمنطق نحو اليونان، فى صراع بين الوافد والموروث حتى يصبح الموروث ناقدا للوافد عند الفقهاء. وفى "الإشارات الإلهية" يغيب الوافد كلية باستثناء ذكر لفظ "الحكماء" على العموم ودون تخصيص بحكماء اليونان[٧٦٨].

وفى "الحكمة الشعبية" عند مسكويه فى "الحكمة الخالدة" يتغلب الوافد الشرقى، فارس والهند على الوافد الغربى، اليونان والروم. وتتحول الفلسفة اليونانية إلى دائرة حضارية لامشخصة مع فارس والهند والعرب والإسلاميين. ويأتى أرسطو وأفلاطون فى

---

(٧٦٧) السابق ص١٦٤/١٦٦-١٧٠/١٧٧.
(٧٦٨) السابق ص٢٥٨-٢٥٩/٢٨٠-٢٨١/٣٠٢.

المرتبة الثالثة بعد الإسكندر الأكبر وسقراط. ولا فرق بين اليونان والروم. وفى حكمة الروم يأتى أرسطو مع سقراط فى المرتبة الثانية بعد أفلاطون مع الإحالة إلى بعض المنتحلات مثل "وصية أفلاطون لتلميذه أرسطوطاليس" و"وصية أرسطوطاليس للإسكندر" و"آداب أرسطوطاليس" ليعلمها إلى الإسكندر حتى يمكن أن تكون الفلسفة اليونانية بعد تطعيمها بالأخلاق والتصوف أحد مكونات الحكمة الخالدة. و"رسالة أرسطوطاليس إلى الإسكندر فى السياسة" أيضا من المنتحلات. تذكر مناقب الإسكندر بعد ظفره بدارا وتحويله إلى بطل شعبى مثل على بن أبى طالب[٧٦٩].

ب- التأليف. والتأليف فى الموضوعات تأليفا شاملا يتم بضم الوافد إلى الموروث بداية بتمثل الوافد، ثم تمثل الوافد قبل تنظير الموروث ثم تمثل الوافد مع تنظير الموروث عندما يستويان مثل عقارب الساعة عندما تتحرك من الصفر إلى العشر دقائق ثم إلى الثلث ثم إلى النصف.

فى "تمثل الوافد" يظهر أرسطو بعد أفلاطون عند قسطا بن لوقا فى "الفرق بين النفس والروح". ويتصدر أرسطو بعض أعمال يحيى بن عدى. ويذكر فى أقل الحدود فى بعض الرسائل الطبيعية[٧٧٠]. ولا يحضر أرسطو إلا فى أقل الحدود عند السجستانى فى رسالته "فى المحرك الأول"[٧٧١]. وعند الفارابى فى "معانى العقل" يستحوذ أرسطو على أربعة معان من معانى ستة للعقل، فى المنطق والأخلاق والنفس وما بعد الطبيعة. وفى "المسائل الفلسفية" يظهر أرسطو

([٧٦٩]) السابق ص٣٠٩-٣٣٩.

([٧٧٠]) مثل مقالة "فى غير المتناهى" مع الإحالة إلى السماع الطبيعى و"قاطيغورياس". وفى "تبيين وجود الأمور العادية والنحو الذى عليه تكون محمولة والنحو الذى تخرج به من أن تكون محمولة" يتصدر أرسطو وكتاب البرهان. وفى مقالة فى تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، و"مقالة بينه وبين إبراهيم بن عدى الكاتب ومناقضته فى أن الجسم جوهر وعرض" و"قول فيه تفسير أشياء ذكرها عند ذكره فضل صناعة المنطق"، ومقالة "تبين أن الشخص اسم مشترك" وفى مقالة فى الموجودات، وفى "إثبات طبيعة الممكن وتقصى حجج المخالفين لذلك والتشبيه على فسادها". السابق ص١٩-٢٤.

([٧٧١]) مثل "رسالة الجو"، "فى ماهية النوم والرؤيا" و"فى العقل"، السابق ص٢٤-٣٧.

فى ثلاث مسائل، الأولى فى حد الخير والشر الإنسانى، والثانية فى حد النفس، والثالثة فى الفرق بين الإرادة والاختيار. ويذكر أرسطو فى "الإبصار والمبصر" للعامرى مع إقليدس وبطليموس وجالينوس والإسكندر وثامسطيوس الذين اكتفوا بشعاع واحد من المحسوس إلى الحاس حتى تتم الرؤية دون مقابلته بشعاع آخر من الحاس إلى المحسوس كما هو الحال فى نظرية الشعاع المزدوج فى الظاهريات المعاصرة.

ويحضر أرسطو عند ابن سينا كتاريخ للفلسفة اليونانية ومصطلحاتها أو فى أحوال النفس وارتباطها بالبدن ضد إشراقية أفلاطون[٧٧٢]. ويحضر عند الحسن ابن الهيثم أقل مما يغيب. وإذا حضر فإنه يأتى فى المرتبة الثانية بعد بطليموس أو إقليدس أو أرشميدس[٧٧٣]. وعند على بن رضوان يظهر أرسطو فى "المستعمل فى المنطق فى العلوم والصنائع" مختصرا، علم المنطق ومحولا إياه من منطق صورى إلى منطق مادى، ومطبقا إياه فى الصناعة أكثر من الفكر.

ويحيل ابن باجه إلى أرسطو فى "الغاية الإنسانية" ورأيه فى مجاهدة النفس. كما يحيل إليه فى "قول يتلو رسالة الوداع" و"الصورة الأولى والمادة الأولى" منقطة بداية لتمثل الوافد، ويغيب فى "تراتب العقول وخلودها". أما عند ابن رشد فيأتى أرسطو فى المرتبة الثانية بعد جالينوس فى "فى المزاج". ويظهر أرسطو وحده فى "البذور والزروع"[٧٧٤].

وأرسطو ليس كل وافد. إذ يغيب أرسطو فى كثير من مؤلفات المترجمين مثل المؤلفات الطبية والعلمية لحنين بن اسحق[٧٧٥].

---

(٧٧٢) مثل : "رسالة الحدود"، "أحوال النفس".
(٧٧٣) يحضر أرسطو فى "حل شكوك حركة الالتفات"، السابق ص٥٥-٦٦.
(٧٧٤) السابق ص٦٦-٧١.
(٧٧٥) مثل: "فى حفظ الأسنان واللثة واستصلاحها"، فى المسائل الطبية، "كتاب العشر مقالات فى العين"، "كتاب المولدين"، "فى الضوء وحقيقته"، السابق ص١٣-١٨.

ويغيب من أهم رسالة للكندى "رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى" ومن بعض الرسائل الطبيعية[٧٧٦]. فأرسطو ليس ضروريا كباعث علمى فى التأليف. ويغيب كلية عند الرازى والخازن والقوهى[٧٧٧]. كما يغيب فى بعض أعمال العامرى (٣٨١هـ) وابن سهل (النصف الثانى من القرن الرابع) [٧٧٨]. ويغيب أيضا فى بعض أعمال الفارابى. فإبداع الفارابى فى معظمه مستقل عن أرسطو[٧٧٩]. ويغيب أيضا فى بعض رسائل ابن سينا المعروف بأنه نموذج المشائين الإسلاميين لأن الموضوع لا يحتاج إلى الوافد مثل النفس[٧٨٠]. كما يغيب فى بعض أعمال ابن الهيثم، بطليموس الثانى[٧٨١].

وفى "تمثل الوافد قبل تنظير الموروث". يساهم المترجمون أيضا. وهم أصحاب ثقافتين، وافدة يونانية وموروثة عربية مثل ثابت بن قرة ويحيى بن عدى. ويحضر أرسطو فى "تعاليق عدة فى معان كثيرة" ليحيى بن عدى (٣٦٤هـ) خاصة الكتب المنطقية. ويبين منطقها الداخلى التربوى. وفى نفس الوقت يحال إلى أبى سليمان وأبى بشر. وفى "كتاب أجوبة بشر اليهودى عن مسائله" يتصدر أرسطو مع بعض مؤلفاته المنطقية والطبيعية مع الاعتماد على يحيى النحوى ومتى بن يونس وغيرهم من الداخل. وفى مقالة "التوحيد" يذكر أرسطو ومتكلمو عصرنا فى آن واحد[٧٨٢].

ويحضر أرسطو فى "الحاوى" فى المرتبة الرابعة عشر بعد

---

(٧٧٦) مثل: "سجود الحرم الأقصى"، "الجواهر الخمسة"، "الحيلة لدفع الأحزان".

(٧٧٧) الرازى: ما الفرق أو الفروق بين أو كلام فى الفروق بين الأمراض. الخازن: فى المثلثات القائمة الزاوية المنطلقة الأوضاع. القوهى: كتاب صنعة الاصطرلاب بالبرهان، السابق ص٣٧-٤١.

(٧٧٨) مثل: "كتاب الحراقات" و"البرهان على أن الفلك هو فى غاية الصفاء" و"مسألة هندسية" للعلاء بن سهل.

(٧٧٩) مثل: "عيون المسائل"، "فصوص الحكم"، "السياسة"، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، "السياسات المدنية"، "كتاب الملة"، السابق ص٤١-٤٩.

(٧٨٠) مثل: "الجوهر النفيس"، "دفع الغم من الموت"، "فى الأجرام العلوية"، "القولنج"، السابق ص٥٠-٥٥.

(٧٨١) مثل: "الشكوك على بطليموس"، "مقدمة ضلع المسبع"، "رسالة فى الكرة المحرقة"، مقالة فى ثمرة الحكمة، السابق ص٥٨-٦٤.

(٧٨٢) السابق ص٧٣-٨٠.

جـالينوس. وفـى "الـشكوك للـرازى علـى كـلام فاضـل الأطبـاء جالينوس فى الكتب التى نسبت إليه"يأتى أرسـطو بعـد جـالينوس بالإضافة إلى الموروث العربى عند حنين بـن اسـحق والسرخـسى وآخرين. ويحضر فـى "المعـدة وأعراضـها". ويحـضر أيـضا فـى "تـدبير الحبـالى والأطفـال والـصبيان وحفـظ صـحتهم ومـداواة الأمـراض العارضة لهم" للبلدى (٣٨٠هـ) ويـأتى فـى المرتبـة الخامـسة بعـد أبقراط وجالينوس. ويحضر فى "مفتاح الطـب ومنهـاج الطـلاب" لابـن هندو (٤٢٠هـ). ويأتى فـى المرتبـة الثالثـة بعـد جـالينوس وأبقـراط. ويذكر حوار أرسطو مع الأطباء[٧٨٣].

ويظهر فى "تهذيب الأخلاق" لمسكويه (٤٢١هـ) فـى المرتبـة الأولـى قبـل بـاقى حكمـاء اليونـان. ويحيـل إلـى "كتـاب الأخـلاق" لأرسـطو مـن أجـل تأسـيس الأخـلاق علـى المنطـق (التأسـيس النظرى) وعلى التربية (التأسيس العلمـى). ويبـدو أرسـطو شـارحا لمـسكويه ومؤيـدا لـه. فـسهل تعـشيق الأخـلاق اليونانيـة فـى الأخلاق الإسلامية. ثم يتحول أرسطو من الـشخص إلـى النمـوذج، ومن الواقع إلى المثال عندما يصبح الحكيم الأول أو الحكـيم أو هـذا الرجـل الفاضـل. كمـا يعتمـد علـى الكنـدى وعلـى بـن أبـى طالـب والحسن البصرى وغيرهم وعلى قصص الأنبياء. كما يظهـر أرسـطو فى "فى النفس والعقل" فـى المرتبـة الثانيـة بعـد روفـس الطبيـب مـن أجـل تفنيـد حجـج الطبيـب فـى الـشك. ويجمـع بينـه وبـين أفلاطون[٧٨٤].

ويحضر أرسطو فى الرسالة "الأضحوية" لابـن سـينا (٤٢٨هـ) فــى المرتبــة الثانيــة لمناقــضته القــائلين بالتناســخ وإبطالــه، والاستشهاد به فى أن النفس ليست من المفارقات. وهى معركـة ابـن سـينا أيـضا. هنـا يبـدو أرسـطو هـو الـشارح وابـن سـينا هـو المشروح، وبالاعتماد على الموروث مـن القـرآن والحـديث. كمـا يظهـر أرسطو فى "المبدأ والمعـاد" بلقـب الفيلـسوف ولـيس بشخـصه أى واضع الحقيقة كذهن بشرى يتجاوز الزمان والمكـان. وفـى "مبحـث

(٧٨٣) السابق ص٨٠-٩٧.
(٧٨٤) السابق ص٩٧-١٢٤.

القوى النفسية" يأتى فى المرتبة الثانية بعد أفلاطون وفى سياق واحد من أجل التوفيق بينهما فى موضوع البصر ونظرية الشعاع المزدوج بالإضافة إلى الموروث الأصلى من القرآن. وفى "رسالة العشق" يحال إلى شرح ابن سينا نفسه للسماع الطبيعى دون ذكر أرسطو. وفى "القانون للطب" يتصدر الوافد الشرقى فى الهند والصين على الوافد الغربى عند اليونان. ويأتى أرسطو فى المرتبة الرابعة بعد ديسقوريدس وجالينوس وأبقراط وروفس. ويشير فى موضوع الأسماء والمسميات تمييزا بين الشىء واسمه. وفى "أجوبة الشيخ الرئيسى عن مسائل أبى الريحان البيرونى" يتصدر أرسطو مع ألقاب الحكيم والفيلسوف وصاحب المنطق. كما يحال إلى بعض أعماله الطبيعية. وتبدأ المسائل بأرسطو لأنه يمثل آخر ما وصلت إليه ثقافة العصر. ويعتمد البيرونى (٤٤٠هـ) على أرسطو فى "كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم" فى المرتبة الثانية مع هرمس والمجسطى وبعد بطليموس[٧٨٥].

وبالرغم من أن أرسطو ليس طبيبا إلا أن حضوره استمر عند الأطباء. فهو فيلسوف طبيعة، والطب أحد العلوم الطبيعية. ففى "رسالة فى الطب والأحداث النفسانية" لابن بختيشوع (٤٥٠هـ) يظهر أرسطو فى المرتبة الرابعة بعد جالينوس وأفلاطون وأبقراط. ويعتمد على أرسطو فى كون العشق ظاهرة طبيعية من "كتاب الفراسة" المنحول ولإثبات النفس من خلال البدن. وفى "الكتاب النافع فى كيفية تعليم صناعة الطب" لعلى بن رضوان (٤٥٣هـ) يأتى أرسطو مع أفلاطون فى المرتبة الخامسة بعد جالينوس وأبقراط وثاسلس وديسقوريدس. فأرسطو هو الذى أعطى جالينوس المبادئ العامة الطبيعية. ويغيب أرسطو فى "مصادرات إقليدس" لعمر الخيام (٥١٥هـ) نظرا لارتباط الرياضيات بإقليدس[٧٨٦].

ويستمر حضور أرسطو فى القرن السادس عند الطغرائى واللوكرى وابن باجه. ففى "حقائق الاستشهاد" للطغرائى

---

(٧٨٥) السابق ص١٢٤-١٥٣/٢٥٢.
(٧٨٦) السابق ص١٥٣-١٦٣.

(٥١٥هـ) يأتى أرسطو فى المرتبة الرابعة بعد هرمس وبليناس وأفلاطون وفيثاغورس وديموقراطيس لإثبات علم الكيمياء ضد إنكار ابن سينا له. وفى "بيان الحق بضمان الصدق" للوكرى (٥١٧هـ) يظهر أرسطو تحت لقب المعلم الأول فى الفلسفة الأولى انتقالا من الشخص إلى الموقف. والموضوع العلم الإلهى اعتمادا على "أثولوجيا" أرسطوطاليس. وفى "تدبير المتوحد" لابن باجه (٥٣٣هـ) يظهر أرسطو فى المرتبة الثانية بعد أفلاطون، فى موضوع نشأة اليقين فى التصورات والتصديقات، وفى الحس والمحسوس، وفى الخطابة والأخلاق. ويحال إلى مؤلفات أرسطو بداية بنيقوماخيا ثم البرهان والسماع وأخبار الحيوان والنفس، ثم الحس والمحسوس وحفظ الصحة والمقولات وريطوريقا وما بعد الطبيعة. وفى "رسالة الوداع" يتصدر أرسطو ليفصل ما تركه مجملا فى الحادية عشر من كتاب "الأخلاق". وفى "اتصال العقل بالإنسان" يتصدر أيضا أرسطو فى رفضه نظرية المثل عند أفلاطون. وفى "الوقوف على العقل الفعال" يأتى الحكيم فى المرتبة الثانية بعد جالينوس فى أن آخر الفكرة أول العمل[٧٨٧].

ويستمر حضور أرسطو عند ابن زهر وابن رشد والعرضى فى القرن السادس. ففى "التيسير فى المداواة والتدبير" لابن زهر (٥٥٧هـ) يأتى أرسطو فى المرتبة الثالثة بعد جالينوس وأبقراط. يمثل أرسطو مذهبا طبيا علميا وجالينوس إليه أقرب اعتمادا على العقل والتجربة. وفى "الكليات" فى الطب لابن رشد (٥٩٥هـ) يأتى أيضا فى المرتبة الرابعة بعد جالينوس وأبقراط. ويحاول ابن رشد أيضا التوفيق بينهما اعتمادا على العقل والطبيعة مع التأكيد على أهمية الطب العملى[٧٨٨].

وفى مقالات ابن رشد فى المنطق والعلم الطبيعى يتصدر أرسطو والحكيم الوافد. ويحال إلى كتبه المنطقية كلها باعتبار المنطق العلم الشامل. ويتصدر فى "لزوم جهات النتائج من المقدمات" لتخليصه من سوء تأويل الشراح وتصورهم المقدمات وجودية فى الزمان. وفى "المقول على الكل" يتصدر أيضا ضد

(٧٨٧) السابق ص١٦٣-١٨١.
(٧٨٨) السابق ص١٨١-١٨٨.

الشراح اليونان والمسلمين عودا إلى نص أرسطو نفسه. وفى "المقاييس المختلطة" يتقدم أرسطو ويبين ابن رشد غرضه ومخالفة المشائين له. وفى "المقدمة الوجودية أو المطلقة" يتصدر أيضا من أجل تخليصه من سوء تأويل الشراح، ويحكم أقواله المتشابهة. وفى "جهات النتائج" يتصدر أرسطو والحكيم دفاعا عن مذهبه المنطقى الذى يجعل النتائج تابعة للمقدمات الكبرى. وابن رشد هو الذى يقول وأرسطو هو الشارح له بعد عرض أقوال الشراح على نفس أرسطو وعلى الواقع نفسه. وفى "القياس الحملى والشرطى ونقد القياس الاقترانى عند ابن سينا" يتصدر أرسطو والحكيم. وفى "كتاب الحد" يأتى أرسطو فى المرتبة الثانية بعد الإسكندر. وأرسطو إلى الحق أقرب من شراحه اليونان والمسلمين. وفى "كليات الجواهر وكليات الأعراض" يتصدر أرسطو والحكيم وحده نظرا لوضوح كلامه وسهولته على عكس الفارابى فى شروحه على القياس. وفى "القول فى محمولات البراهين" يتصدر أيضا أرسطو والحكيم ولكن ابن رشد يؤول نفس البرهان لديه بمصطلحات الأصول. وفى "السابعة والثامنة من السماع الطبيعى" يتصدر أرسطو ضد انحراف الشراح عنه. واستمر حضور أرسطو فى القرن السابع عند مؤيد الدين العرضى فى كتاب "الهيئة" إلا أنه فى المرتبة السادسة بعد بطليموس[٧٨٩].

ومع ذلك يغيب أرسطو أحيانا من بعض الأعمال فى هذا النوع الأدبى. يغيب فى أعمال بعض المترجمين مثل "الذخيرة للطب" لثابت بن قرة (٢٨٨هـ). كما يغيب فى "المنصورى" للرازى (٣١٣هـ). فالتأليف ممكن فى الطب بدون أرسطو. ولا يظهر فى "زاد المسافر وقوت الحاضر" لابن الجزار (القرن الرابع الهجرى)، وفى "المعدة وأعراضها ومداواتها". ولا يظهر أرسطو فى بعض الأعمال الفلكية لابن سينا (٤٢٨هـ) مثل "جواب الشيخ الرئيس على سؤال أبى الحسن أحمد السهلى عن علة قيام الأرض وسط السماء" لأن أرسطو ليس هو المصدر الوحيد للعلم لأن المسألة من الداخل

(٧٨٩) السابق ص١٨٨-٢٢٥.

وليست من الخارج، من الموروث وليست من الوافد. كما يغيب أرسطو فى "الآثار الباقية عن القرون الخالية"للبيرونى (٤٤٠هـ) لحساب الموروث[٧٩٠].

و"تمثل الوافد مع تنظير الموروث" حالة افتراضية لا يمكن ضبطها حسابيا. فهناك مساحة صغيرة من التذبذب فى أولوية أحدهما على الآخر. ففى "الأمد على الأبد" للعامرى (٣٨١هـ) يأتى أرسطو فى المرتبة الثالثة مع فيثاغورس وأفلاطون بعد ذى القرنين والإسكندر. فأرسطو معلم الإسكندر الذى حارب الشرك دفاعا عن التوحيد. وهو تلميذ أفلاطون. وفى رسالة "إثبات النبوات وتأويل رموزهم" لابن سينا يتصدر أرسطو. فقد عزل أرسطو أفلاطون لإذاعته الحكمة. وبصرف النظر من عزل من إلا أن الحكمة لا تذاع للجمهور لأنها "المضمون به على غير أهله". وفى "سر القدر" يذكر الحكيم تحولا من الشخص إلى الرمز. ومع ذلك يمكن التأليف دون ذكر لأرسطو مثل "جواب عن كتاب أبى الجيش النحوى فى ما ظنه أن العدو غير متناه" ليحيى بن عدى (٣٦٤هـ)[٧٩١].

ويتأرجح حضور أرسطو وغيابه فى رسائل ابن باجه (٥٣٣هـ). ففى "كلامه ما بعث به لأبى جعفر بن يوسف بن حسداى" ذكر أرسطو مع الإسكندر فى المرتبة الثانية بعد بطليموس للرد على من زعم أن ما أتى به أرسطو فى الحركة والمحرك ليس برهانا ويضع ابن باجه له نسقا فى موضوع واحد عبر مؤلفاته كلها. ويستشهد به تدعيما لموقفه فأرسطو هو الشارح وابن باجه هو المشروح. وفيما "كتب رضى الله عنه إلى الوزير أبى الحسن بن الإمام" يأتى أرسطو مع تامسطيوس فى المرتبة الثانية. وهو موضوع بين الرياضة والمنطق كرؤية واستعداد فى "نيقوماخيا". وفى "النفس النزوعية" يتصدر أرسطو ويحال إلى بعض أعماله الطبيعية. وفى "النزوعية" يحال أيضا إلى أرسطو أولا والى بعض الأعمال المنطقية والطبيعية. وفى "الوحدة والواحد" يتصدر أرسطو

---

(٧٩٠) السابق ص٧٣-٨٠/٧٤-٨٣/٨٧-٩٠/١٤٦-١٤٧/١٤٩-١٥٢.
(٧٩١) السابق ص٢٢٧-٢٣٨.

ويحال إلى كتاب ما بعد الطبيعة. وفى "المعرفة النظرية والكمال الإنسانى أو فى الاتصال بالعقل الفعال" يتصدر أرسطو، نموذج العقل الكامل، مثل الأولياء، الإشراقى وليس المنطقى الطبيعى. وفى "الفطر الفائقة والتراتب المعرفى" يذكر أرسطو وحده نموذجا للمتدين الكامل. ويغيب فى عديد من رسائل ابن باجه الأخرى فإبداعه غير مشروط به[٧٩٢].

ويستمر حضور أرسطو فى التأليف فى القرن السابع الهجرى عند المجوسى. ففى "كامل الصناعة الطبية" للمجوسى يظهر أرسطو فى المرتبة الرابعة بعد أبقراط وجالينوس وأورناسيوس[٧٩٣].

ثم يعود أرسطو للظهور فى القرن العاشر عند داود الأنطاكى والقليوبى والمنذرى. ففى "تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجاب" لداود الأنطاكى (١٠٠٨هـ) تظهر ألقاب أرسطو بدلا عنه مثل المعلم الأول، المعلم، الحكيم فى المرتبة الثالثة بعد جالينوس وأبقراط والأستاذ بعد أن استقرت نظرياته فى تاريخ العلم. وفى "النزهة المبهجة فى تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة" له أيضا تظهر نفس الألقاب مثل المعلم والحكيم فى المرتبة الثالثة بعد جالينوس وأبقراط مع الإحالة إلى بعض كتبه الطبيعية. وفى "كشف الأسرار الخفية فى علم الأجرام السماوية والرقوم الحرفية" للمنذرى (١١٦٠هـ) يتصدر أرسطو مع غيره من حكماء اليونان كتراث فلكى دون غيره خاصة. ويغيب فى "تذكرة القليوبى فى الطب" بعد أن قارب الإبداع الخالص[٧٩٤].

جـ- التراكم. التراكم هو استمرار للتأليف بداية بتنظير الموروث قبل تمثل الوافد ثم تنظير الموروث ثم الإبداع الخالص. إذ تستمر عقارب الساعة بعد منتصفها إلى أربعين دقيقة ثم إلى خمسين ثم

---

(٧٩٢) السابق ص٢٣٨-٢٥٣ وذلك مثل "من كلامه على إبانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس" و"فى الفيض والعقل الانسانى والعلم الإلهى".
(٧٩٣) السابق ص٢٥٣-٢٥٧.
(٧٩٤) السابق ص٢٦٧-٢٨٣.

إلى ستين فتكتمل الدورة من النقل إلى الإبداع.

ففى "تنظير الموروث قبل تمثل الوافد" يحضر أرسطو ويغيب عند عديد من المؤلفين بل عند المؤلف الواحد مثل صدر الدين الشيرازى. ففى "البيزرة" لبازيار المعز بالله الفاطمى (٣٨٦هـ) لا يوجد إلا أرسطو من الوافد اليونانى. وفى "السعادة والحجج العشرة على أن النفس الإنسانية جوهر" لابن سينا (٤٢٨هـ) يتقدم أرسطو على الإسكندر وثامسطيوس. ويخلص ابن سينا أرسطو من سوء تأويل الشارحين اليونانيين عن علاقة النفس بالبدن عند أرسطو، فلا هى اتحاد ولا هى مفارقة. وفى "رسالة فى الحيلة فى دفع مضار الأبدان بأرض مصر" لعلى بن رضوان (٤٦٠هـ) يأتى أرسطو مع بطليموس وغورس فى المرتبة الثالثة ناقدا آراء السابقين. وفى "جامع الحكمتين" لناصر خسرو (٤٩٨هـ) يتصدر أرسطو وألقابه مثل الحكيم اليونانى، الحكيم الفيلسوف، الفيلسوف، سيد المنطق. بل يأخذ أرسطو عنوانا لأحد الفصول. و"فى السعادة المدنية أو السعادة الأخروية أو دفاع عن أبى نصر" لابن باجه (٥٣٦هـ) يحال إلى أرسطو من أجل إكمال السعادة الدنيوية لديه بالسعادة الأخروية. وفى "ملحق رسالة الوداع" يتصدر أرسطو بمفرده. وفى "الفاعل القريب والفاعل البعيد وخلود العقل" لا يحيل إلا إلى كتاب "السماع" دون الإشارة إلى صاحبه. فالعلم مستقل عن العالم. وفى "حى بن يقظان" لابن طفيل (٥٨١هـ) يتصدر أرسطو وحده من خلال كتبه أو من خلال عرض الفارابى أو ابن سينا له، الوافد من خلال الموروث(٧٩٥).

ويحضر أرسطو فى ثلاثية ابن رشد (٥٩٥هـ) "فصل المقال" و"مناهج الأدلة" وتهافت التهافت". ففى "فصل المقال" يأتى أرسطو فى المرتبة الثانية بعد أفلاطون فى قضية خلق العالم وقدمه. وفى "مناهج الأدلة" يأتى أرسطو ولقب الحكيم مع أفلاطون وجالينوس أيضا فى قضية خلق العالم وهل كل جائز محدث. ويبدو أرسطو العقلانى الذى يبحث عن الاتساق العقلى والمنطقى. وفى "تهافت التهافت" يتصدر أرسطو مع الحكيم.

---

(٧٩٥) من النقل إلى الإبداع مجـ٢ التحول جـ٢ التراكم ص١٥-١٧/٢٣-٢٨/٣٠-٤١.

ويحال إلى عديد من مؤلفاته المنطقية والطبيعية. وهو الرئيس الأول للفلاسفة. براهينه منطقية. وأقواله صحيحة طالما كانت برهانية بعيدة عن تأويلات المشائين اليونانيين والمسلمين. ويضع ابن رشد أرسطو داخل الفلسفة اليونانية مع السابقين عليه واللاحقين له. فهو جزء من التاريخ. ويحاول أن يضع نسقا لمؤلفاته لبناء مذهبه(٧٩٦).

ويستمر حضور أرسطو فى القرن السادس. ففى "حدوث العالم" لابن غيلان ردا على قدم العالم عند ابن سينا يتصدر أرسطو وغيره من حكماء اليونان الذين تحدثوا عن المبدأ الأول وهو الله، لا يعلم إلا ذاته توحيدا بين الذات والصفات كما هو الحال عند المعتزلة. وفى "المناظرة بين فخر الدين الرازى وفريد الدين الغيلانى فى مسألة حدوث العالم" لا يظهر إلا أرسطو واضع علم الجدل واحتمالات الحركة(٧٩٧).

ويستمر حضور أرسطو فى القرنين السابع والثامن. ففى "أزهار الأفكار فى جواهر الأحجار" للتيفاشى (٦٥١هـ) يتصدر أرسطو مع إحالة إلى كتاب الحيوان. وفى "مصارع المصارع" لنصير الدين الطوسى (٦٧٢هـ) ردا على "مصارعة الفلاسفة" للشهرستانى يتصدر أرسطو الذى ينتسب إليه ابن سينا مدعيا عليه منطقا ليس له. وفى "نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر" لشيخ الربوة (٧٢٧هـ) يتصدر أرسطو فى نص منتحل عن الأحجار. وفى "مختصر تذكرة الإمام السويدى" للشعرانى يأتى أرسطو فى المرتبة الثالثة بعد جالينوس وأبقراط. وفى "اتحاد العاقل والمعقول" لصدر الدين الشيرازى (١٠٥٠هـ) يحضر المشاؤون والمتأخرون بدلا من أرسطو بعد ان تحول أرسطو إلى مدرسة أو فرقة انتقالا من أرسطو إلى الأرسطية(٧٩٨).

ويستمر حضور أرسطو فى القرن الحادى عشر عند الداماد (١٠٤١هـ). ففى "كتاب المقابسات" يتصدر أرسطو وألقابه مثل الحكيم، الحكيم المعلم، المعلم الأول، معلم الصناعة، معلم

---

(٧٩٦) السابق ص٤١-٩٢.
(٧٩٧) السابق ص٩٢-٩٥.
(٧٩٨) السابق ص١٠٢-١١٦/١٢٦-١٢٨.

المشائين، معلم المشائين ومفيدهم، معلم المشائين اليونانيين، معلم اليونانيين، مفيد الصناعة ومصلحها، مفيد المشائين ومعلمهم. ومازالت "أثولوجيا" تنسب إليه إلى هذا الوقت المتأخر. وفى "أجوبة المسائل القاشانية" لصدر الدين الشيرازى(٧٩٩).

وأرسطو ليس كل الوافد. إذا يغيب أرسطو ويحضر آخرون مثل أفلاطون أو سقراط أو جالينوس أو إقليدس. منذ القرن الثالث إلى عصر متأخر سواء كان فى العلوم الطبيعية أو العلوم الرياضية أو فى الفلسفة النظرية الخالصة. والأمثلة على ذلك كثيرة. فى الطب يتقدم جالينوس وأبقراط، وفى الطبيعة ديموقريطس، وفى العلوم الرياضية أرشميدس وفيثاغورس، وأبولونيوس وبطليموس وأفلاطون. وفى الحكمة الخالصة سقراط(٨٠٠).

"وفى تنظير الموروث" يستمر التأليف بعيدا عن الوافد كله، أرسطو وغيره من حكماء اليونان. فالتأليف ممكن ابتداء من تنظير الموروث أى بالمصدر الداخلى دون الخارجى. ويمثل الفكر الشيعى هذا النوع الأدبى لأنه يبدع من الداخل وليس من الخارج، بتفاعل الواقع الاجتماعى والسياسى مع الأصول الأولى. لذلك حل القرآن والحديث محل أرسطو(٨٠١). ونظرا لأن قصص الأنبياء

---

(٧٩٩) السابق ص١١٨-١٢٤/١٢٨-١٣٦.

(٨٠٠) جابر بن حيان (٢٠٠هـ): تدبير الاكسير الأعظم (سقراط). القوهى (٣٣٥هـ): شرح صنعة الاصطرلاب (أبولونيوس). ابن الهيثم (٤٣٢هـ): مساحة المجسم المتكافئ (أبولونيوس). البيرونى (٤٤٠هـ): تسطيح الصور وتبطيح الكور (بطليموس، مارينوس). البيرونى (٤٤٠هـ): استخرج الأوتار من الدائرة (أرشميدس). الخازن (القرن السادس): ميزان الحكمة (أرشميدس). القلانسى (٥٩٠هـ): أقرباذين (مانالاوس). الجزرى (٦٠٢هـ): الجامع بين العلم والعمل النافع فى صناعة الحيل (أرشميدس). الفارسى (آخر السادس): تنقيح المناظر لذوى الأبصار والبصائر (جالينوس). الكاتب (٦٢٥هـ): كمال أدب الغناء (فيثاغورس). الكاشى (القرن التاسع): مفتاح الحساب (أرشميدس). الصبيرى (القرن الحادى عشر): مختصر الرحمة فى الطب والحكمة (أبقراط). المراكشى (١٠٦٥هـ): أرجوزة الفواكه الصيفية والخريفية (جالينوس). مؤلف مجهول (القرن الحادى عشر): الشجرة ذات الأكمام الحاوية لأصول الأنغام (أفلاطون، فيثاغورس). صدر الدين الشيرازى (١٠٥٠هـ): فى تفسير سورة التوحيد (ديموقريطس).

(٨٠١) وذلك مثل: أبو جعفر بن منصور: كتاب العالم والغلام. السجستانى: كتاب الينابيع، إثبات النبوات، تحفة المستجيبين. القاضى النعمان: الرسالة المذهبية. حاتم بن عمران: الأصول والأحكام. قيس بن منصور: رسالة الأسابيع. محمد بن سعيد بن داود: الرسالة الكافية، السابق ص١٥٥-١٦٩.

نموذج للثورة ضد الحاكم الظالم فى التاريخ فقد استلهم الفكر الشيعى نمطه منه وكثرت الإحالة إليه فى الأصول الأولى للموروث، القرآن والحديث، وصياغة العقائد فى الإبداع والخلق، والنبوة، والمعاد، والإمامة(٨٠٢). لجأ الفكر الشيعى فى تاريخ الأديان بحثا عن العمق التاريخى لزعزعة النظام السياسى للحاضر فى الثقافات الموروثة للشعوب وليس فى الوافد إليها(٨٠٣). وكثير من أعمال ابن سينا، وهو المشائى، لا تعتمد إلا على الموروث الأول، القرآن والحديث(٨٠٤). بل إن بعض الأعمال المنطقية والعلمية وهى من العلوم الوافدة اعتمدت على تنظير الموروث وحده(٨٠٥).

وفى "الإبداع الخالص" يغيب الوافد كله بما فى ذلك أرسطو والموروث كله بما فى ذلك القرآن والحديث. فقد استقل العقل الفلسفى عن مصدريه المباشرين وأصبح قادرا على التفكير البرهانى واكتشاف بنية الموضوع. فالعقل والطبيعة شىء واحد . والوحى ضام لهما ومؤسس عليهما. وقد تجلى الإبداع فى المنطق والرياضيات والفلسفة والعلم. ساهم فى الإبداع المنطقى المترجمون مثل يحيى بن عدى (٣٦٤هـ) والمؤلفون مثل عمر بن سهلان الساوى (٤٥٠هـ)، وابن رشد (٥٩٥هـ)،

---

(٨٠٢) السابق ص١٨٥-٢٠٧.

(٨٠٣) السابق ص٢٠٧-٢٥٠.

(٨٠٤) أبو الحسن العامرى: إنقاذ البشر من الجبر والقدر (جعفر الصادق، أبو حنيفة)، التقرير لأوجه التقدير (القرآن). مسكويه: فى اللذات والآلام (الحكماء). ابن سينا: "معرفة النفس الناطقة" (القرآن)، ماهية الصلاة (القرآن والحديث)، فى الحث على الذكر (القرآن)، الرسالة النيرونية (فى معانى الحروف الهجائية) (القرآن)، فى تفسير المعوذتين (القرآن)، العرشية (القرآن)، الفعل والانفعال (القرآن)، رسالة الطير (القرآن المرسل)، ارتياض فى تصور القوة المتخيلة والناطقة (القرآن)، فى العلم الانسانى والعقول الثوانى والعلم الإلهى أو فى مراتب العالم (الزرقالة). الشيخ حسن المعدل: معرفة النفس الناطقة والعلوم الغامضة (الأنبياء). على بن حنظلة المحفوظى الوداعى: ضياع العلوم ومصباح العلوم (القرآن). الطوسى: شرح مسألة العلم (الفرق). ابن النفيس: الرسالة الكاملية فى السيرة النبوية (خاتم النبيين، النبى). العرشى: زهور المعانى (القرآن).

(٨٠٥) مثل الفارابى: العبارة، انعكاس القضايا، البرهان. ابن عرفة: المختصر فى المنطق. أحمد السجاعى: فى الجواهر المنتظمات فى عقود المعقولات. السنوسى: فن المنطق وحاشية إبراهيم الباجورى عليه. الخلخالى: شرح الدائرة الهندسية فى معرفة سمت القبلة. القسائى: المغنى فى البيطرة، السابق ص٢٧٨-٢٨٧.

والخونجى (٦٤٦هـ)، وابن العسال (القرن السابع)، والكاتبى (٦٧٥هـ)، والجرجانى (٨١٦هـ)، والسنوسى (٨٩٥هـ)[٨٠٦].

وهناك إبداع فلسفى خالص ساهم فيه المترجمون مثل يحيى بن عدى (٣٦٤هـ)، وحكماء الشيعة مثل السجستانى (٣٣١هـ)، والعامرى (٣٨١هـ)، وابن سينا (٤٢٨هـ)، وابن هندو (٤٢٠هـ)، وبهمنيار بن المرزبان تلميذ ابن سينا (٤٥٨هـ)، وابن باجه (٥٣٣هـ)، ونصير الدين الطوسى (٦٧٢هـ)، وصدر الدين الشيرازى (١٠٥٠هـ)[٨٠٧].

وقد ساهم فى الإبداع الرياضى فى الحساب والجبر المترجمون مثل يحيى بن عدى (٣٦٤هـ)، والقبيصى (٣٨٠هـ)، والكرخى (٤٢٩هـ)، والفارسى (٧١٨هـ)، والمراكشى (٧٢١هـ)، والمقدسى (٧٥٣هـ)، والقلصاوى (٨٩١هـ)، والعاملى (١٠٣١هـ)، وشرف الدين الطوسى (النصف الثانى من القرن السادس)[٨٠٨].

---

(٨٠٦) مثل: فى تبيين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى، مقالة فى أن العرض ليس جنسا للتسع مقولات العرضية. الساوى: البصائر النصيرية فى علم المنطق. ابن رشد: فى حد الشخص. الخونجى: الجمل. ابن العسال: مقالة فى المنطق. الكاتبى: الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية. الجرجانى: الغرة. السنوسى: مختصر فى المنطق، السابق ص٢٨٧-٣٠٠.

(٨٠٧) مثل: الرازى: فى إمارات الدولة. أبو سليمان السجستانى: فى أن الأجرام العلوية ذوات أنفس ناطقة، فى الكمال الخاص بنوع الانسان. يحيى بن عدى: مقالة تبين أن كل متصل إنما ينقسم إلى منفصل وغير ممكن أن ينقسم إلى ما لا ينقسم، رؤيا فى تعريف النفس، فى الكل والأجزاء، فى نقد الحجج التى أنفذها إليه فى نصرة قول القائلين أن الأفعال خلق الله واكتساب للعبد، تهذيب الأخلاق. العامرى: الفصول فى المعالم الإلهية. ابن سينا: رسالة فيما تقرر عنده من الحكومة من حجج المثبتين للماضى مبدءا زمانيا وتحليلها إلى القياسات. ابن هندو: الرسالة المشوقة، فى المعاد الفلسفى. بهمنيار بن المرزبان: ما بعد الطبيعة، مراتب الوجود (إثبات المفارقات وأحوالها). ابن باجه: فى ماهية الشوق الطبيعى، فى النيلوفر، بين العقل والقوة المتخيلة واتصال العقل الانسانى بالأول، نظر آخر يقوى تصور ما تقدم، فيض العلم الإلهى فى الواجب والوجود والممكن الوجود. نصير الدين الطوسى: رسالة فى بقاء النفس بعد فناء الجسد. صدر الدين الشيرازى: الخلسة، السابق ص٣٠٠-٣٣٦.

(٨٠٨) يحيى بن عدى: فى استخراج العدد المضمر من غير أن يسئل المضمر عن شىء، البحوث الثلاثة عن غير المتناهى. القبيصى: فى جميع أنواع الأعداد. الكرخى: الكافى فى الحساب. الفارسى: تذكرة الأحباب فى بيان التحاب. المراكشى: تلخيص أعمال الحساب. المقدسى: ملجأ الاضطراب فى الفرائض، الحاوى فى الحساب. القلصاوى: كشف أسرار عن علم حروف الغبار. العاملى: الخلاصة فى الحساب والجبر والمقابلة، مسائل الحساب والجبر والمساحة

وفـى الهندســة أبـدع الكنـدى (٢٥٢هــ) فـى هـذا الوقـت المبكـر، والبوزجانى (٣٨٨هـ)، والعلاء بن سهل (القرن الرابع)، وتقـى الـدين (٩٩٣هـ)، والزردكاشـى (٨٦٧هـ)، والأحدب (٦٩٥هــ)، ونـصير الـدين الطوسـى (٦٧٢هــ)[٨٠٩]. وفـى الفلـك أبـدع ابـن الهيـثم (٤٣٢هــ)، ونصير بن عبد الله المهندس[٨١٠]. وفى الموسيقى أبـدع ابـن باجـه (٥٣٣هــ)، والأرمـوى (٦٩٣هــ)[٨١١]. وفـى العلـم الطبيعـى وفـى المعـادن والكيميـاء أبـدع الكنـدى (٢٥٢هــ)، وفـى الإبـداع الطبـى الـرازى (٣١٣هــ)، وابـن سـينا (٤٢٨هــ)، وابـن النفـيس (٦٨٧هــ)، والقليـوبى (القـرن الحـادى عـشر)، وابـن شــقرون (القـرن الثـانى عشر)[٨١٢].

٦- تجــاوز أرسطــو.

لـم يكـن أرســطو غايـة فـى ذاتـه، بدايـة الفلـسفة ونهايتهـا، غايتها ومنتهاها، بل كان مجرد وسيلة يتم التحول بعدها من النقـل إلى الإبداع. والمبدعون هم الحكماء أيضا لـولا طغيـان العـرض كنـوع أدبى على أعمالهم. تكونت الفلسفة ونشأت ليس من أرسطو بـل

الواردة فى كتاب الكشكول. شرف الدين الطوسـى: فى الخطين الذين يقربـان ولا يلتقيان، فى عمل مسألة هندسية، السابق ص٣٣٧-٣٤٥.

(٨٠٩) الكنـدى: فـى عمـل الـساعات. البوزجـانى: مـا يحتـاج إليـه الـصانع مـن علـم الهندسة. العلاء بن سهل: خواص القطوع الثلاثة. تقي الدين: الطرق السنية فى الآلات الروحانية. الزرقاشـى: الأنيق فى المنجانيق. الأحدب: الفروسية والمناصب الحربيــة. نــصير الــدين الطوســى: مــأخوذات لأرشــميدس، الكـرة والأســطوانة لأرشــميدس، فــى جرحــى وبعــدهما لأرســطخرس، كتــاب الطلــع والغــروب لأرطولوقس، كتاب فى المطالع لايسقلاوس، كتاب معرفة مساحة الأشكال لبنـى موســى، كتـاب المفروضـات لثابـت بـن قـرة، الرسـالة الـشافية عـن الـشك فـى الخطوط المتوازية، السابق ص٣٤٥-٣٥٣.

(٨١٠) ابن الهيثم: كتاب المناظر، الهندسة الكريـة، كيفيـة الأرصـاد، الأثـر الظـاهر فـى وجه القمر. نصر بـن عبـد الله المهنـدس: فـى اسـتخراج سـمت القبلـة، الـسابق ص٣٥٣-٣٥٨.

(٨١١) ابن باجه: من كلامه رضى الله عنه فى الألحـان. صـفى الـدين الأرمـوى: كتـاب الأدوار فى الموسيقى، السابق ص٣٥٨-٣٥٩.

(٨١٢) الكندى: السيوف وأجناسها. الرازى: الزكام المزمن عند تفتح الورد. ابـن سـينا: رفع المضار الكلية عن الأبدان الانسانية أو تدارك أنواع الخطـأ الواقـع فـى التـدبير، رسالة الأدوية القلبية، أرجوزة فى تدبير الصحة فى الفصول الأربعة. ابـن النفـيس: رسالة الأعـضاء، المختـار مـن الأغذيـة، المـوجز فـى الطـب، المهـذب فـى الكحـل المجرب. القليوبى: تذكرة. ابـن شــقرون: الأرجـوزة الـشقرونية، الـسابق ص٣٥٩-٣٧٨.

بفضل نقد علم الكلام وتطويره بالتفاعل مع الوافد كله دون اكتفاء بالموروث، وتحويل الجدل إلى برهان بعد نقد المنهج الجدلى وما يسببه من مخاسر على مستوى الاختلاف فى الدين والتفرق فى العقيدة. وقام بهذا الدور إخوان الصفا وأبو حيان التوحيدى وابن سينا. وبلغ الذروة عند ابن رشد فى "الكشف عن مناهج الأدلة والتعريف بما وقع فيها من الزيغ والبدع المضلة" ناقدا الفرقة الناجية، الأشعرية كما بلورها أبو حامد وجعلها العقيدة الرسمية للدولة السنية تدعيما لنظام الملك فى بغداد، والشافعية جعلها المذهب الفقهى الرسمى للأمة وواضعا أيديولوجية السلطة فى "الاقتصاد فى الاعتقاد"، لا فرق لديه بين صفات الله وصفات الحاكم، وأيديولوجية الطاعة للناس فى "إحياء علوم الدين"، الصبر والتوكل والورع والخوف والخشية والرضا والاستسلام. فالأشاعرة لا هم أحسنوا استخدام العقل ولا هم بقوا على إيمان العام. والشافعية، الأيديولوجية الوسطية لا هى أبقت على الرأى والقياس، الحنفية، ولا هى قامت على المصالح العامة كالمالكية. وشرع السلطة بالشوكة وليس بالبيعة وأقصى المعارضة بكل أنواعها العلنية بالعقل مثل المعتزلة، وبالسلاح مثل الخوارج، والسرية تحت الأرض مثل الباطنية[٨١٣].

وتتأسس علوم الحكمة بالتأكيد على وحدة الفلسفة والدين أو الحكمة والشريعة تطويرا للموقف الاعتزالى بأن العقل أساس النقل، والحسن والقبح العقليين. الفلسفة ليست دفاعا عن الدين بل الدين هو الذى يدافع عن الفلسفة لأن الفلسفة والدين طريقان لهدف واحد وهو الحقيقة. أكد ذلك الكندى دون تأويل، وابن سينا وإخوان الصفا بتأويل النصوص الدينية مجازا حتى تتفق مع العقل. وأكد ذلك أيضا ابن سينا، وابن طفيل فى "حى بن يقظان"، تأكيدا للدين الطبيعى والعقل البديهى، بين التنزيل والتأويل، بين الوحى والعقل، بين الخلق والتولد الذاتى، بين مراحل الوحى ومراحل الوعى. بل إن ابن رشد يدافع عن الفلسفة باسم الدين، وأنه لو صح أن الفلاسفة قد قالوا بقدم العالم فإن بعض آيات القرآن

---

(٨١٣) من النقل إلى الإبداع مجـ٣، جـ١ تكوين الحكمة، فصل١ نقد علم الكلام.

يمكن تأويلها على هذا النحو وكذلك باقى الصفات وإعطاء الأولوية للحكمة على الإرادة دفاعا عن السببية بل والقول بخلود النفس كلية. وفى "فصل المقال" يؤكد على وجوب النظر بالشرع، وأنه لا فرق بين القياس الفقهى والقياس العقلى، وأن الخلاف فى أنواع الأقاويل الخطابية والجدلية التى يستعملها الدين أحيانا لمخاطبة العوام، والبرهانية لمخاطبة الخواص. ومن هنا أتت ضرورة التأويل ووضع تهمة التكفير عن الفلاسفة. الشريعة تعطى الحدس، والفلسفة تؤسس البرهان(٨١٤).

وفى "إحصاء العلوم" ضمت الحكمة الوافد إلى الموروث فى نسق كلى للعلم يتجاوز أرسطو فى بنية ثنائية تضم اليونان والقرآن، علوم العرب وعلوم العجم أو ثلاثية بإضافة نظرية المعرفة ومناهج البحث عند الكندى جمعا بين الحس والعقل، والمقدمات والبراهين، والقسمة العقلية والتحليل اللغوى، الإشراق والمعرفة التاريخية، المعرفة النظرية والمعرفة العملية، العلم الجزئى والعلم الكلى. ويجعلها إخوان الصفا قسمة رباعية بإضافة العلوم الإنسانية "العلوم الإلهية الناموسية والشرعية". ويجعلها الفارابى قسمة خماسية، علوم اللسان، والمنطق، والتعاليم، والعلم الطبيعى والإلهى، والعلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام. فاللغة أم العلوم، يتلوها المنطق والرياضة، والطبيعة والله علم واحد، الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل، والإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. الفلسفة وصف للوعى الفردى والمحيط الإنسانى والعالم الطبيعى فى ثلاث دوائر متداخلة مركزها الوعى الإنسانى(٨١٥).

وتأسست الحكمة النظرية متجاوزة أرسطو فى المنطق والطبيعيات والإلهيات. فقد تعددت أنواع المنطق ودخل فى تزاحم مع النحو باعتباره منطق العرب فى مقابل المنطق باعتباره نحو اليونان. فالنحو منطق عربى، والمنطق نحو يونانى، طبقا للمحاورة الشهيرة حول المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى. وتمت صياغة المنطق بنية ثنائية مزدوجة: المنطق إما

(٨١٤) السابق فصل٢ الحكمة والشريعة.
(٨١٥) السابق فصل٣ إحصاء العلوم.

تصور أو تصديق. والتصور ينال بالحد والتصديق ينال بالبرهان. ووضع منطق الظن، الخطابة والجدل والسفسطة والشعر فى مقابل منطق البرهان. المقولات والعبارة والقياس والبرهان ليس فقط كبنية بل أيضا كتطور فى الفكر البشرى من الظن إلى اليقين أو كانهيار فيه من اليقين إلى الظن. دخلت اللغة وأسسها النفسية باعتبارها المدخل إلى المنطق لتأسيس شعورى لمنطق جديد إحساسا بالتمايز بين "منطق المشرقيين" فى مقابل منطق اليونان خاصة عند ابن سينا وإخوان الصفا. وحاول ابن حزم تأسيس منطق متكامل مدخلا الفقه كمادة منطقية من أجل توسيع منطق الاستدلال فى "التقريب إلى حد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"، كما حاول الغزالى ذلك أيضا فى ثلاثيته: معيار العلم، ومحك النظر، والقسطاس المستقيم. كما تم اكتشاف المنطق الطبيعى التلقائى الفطرى فى "أقيسة الرسول"، وتفكيك المنطق الصورى وإعادة بنائه على التجربة والعلاقات بين الذوات فى الرد على المنطقيين و"نقض المنطق" لابن تيمية[٨١٦].

وتم ضم الطبيعيات والإلهيات فى علم واحد وتحويلهما معا إلى علم إنسانى. فقد رفع إخوان الصفا الطبيعيات إلى مستوى المجسمات فى جدل بين الجسد والنفس وبين الحيوان والإنسان وبين الإنسان والطبيعة. وأنزل الحكماء الطبيعيات الكونية إلى مستوى الطبيعيات الإنسانية. فقد رفض الكندى علم التنجيم، ونقد الفارابى علم أحكام النجوم، وبين أبو حيان عدم فائدته، وعاد إخوان الصفا إليه كعلم إنسانى يغلب عليه السحر والطلسمات. ثم دخلت الطبيعيات الجزئية عند الفارابى وأبى حيان فى الطبيعيات الكلية، الإشراقية عند الإخوان، والثنائية عند ابن سينا، وأصبحت الطبيعة والله علما واحدا يتجلى فى نظرية الخلق عند الكندى أو الفيض عند الفارابى وابن سينا أو قدم العالم عند الرازى وابن رشد. تجعل نظرية الخلق الصلة بينهما صلة الأول والثانى، الموجب والسالب، الكامل بالناقص، الخالد بالفانى. وعلى الإنسان أن يدور حول نفسه من الثانى إلى الأول بالعمل الصالح. وفى

(٨١٦) السابق مجـ٣ جـ٢ فصل١.

نظرية الفيض الخلاق بين الله والعالم فى الدرجة وليس فى النوع، والوعى بذلك بالتأمل العقلى. فالعمل ضعف النظر. وتعيد نظرية القدم إلى التوحيد قوته بالتوحيد بين الله والعالم والشعور بهذه الوحدة فى النفس كاقتضاء ومطلب[٨١٧].

وتم الارتفاع بالنفس الطبيعية عند الكندى والجسمية عند ابن باجه وقواها عند الفارابى وإنزال النفس "الروحية" عند أبى حيان إلى النفس الشعورية أو أحوال النفس عند ابن سينا. وتم اكتشاف العقل داخل النفس فى نظرية العقول عند الكندى، والاتصال عند الفارابى، واللغة عند أبى حيان، والصور عند ابن باجه. وفيها ظهرت المنامات والأحلام عند إخوان الصفا والوحى والرؤى عند الفارابى وتأويل الرموز عند ابن سينا. ثم تحولت النفس الناطقة إلى النفس الأخلاقية ابتداء من الانفعالات عند الكندى، وطب النفوس عند الفارابى، وبواعثها، الإرادة والاختيار، وفضائل النفس عند أبى حيان حتى إشراق النفس عند ابن سينا وغاياتها عند ابن باجه. وفى النهاية يثبت خلود النفس من النوم والرؤيا عند الكندى، والتناسخ عند الرازى، والإشراق عند إخوان الصفا، والبرهان عند ابن سينا. وإذا ثبت خلود النفس ثبت البعث والمبدأ أو المعاد عند الإخوان وابن سينا[٨١٨].

وفى الحكمة العملية، فى الأخلاق، والاجتماع والسياسة، والتاريخ، تجاوز الحكماء أرسطو فى الأخلاق النفسية عند الكندى من أجل تطهير النفس ودفع الأحزان، وفى اللذة والطب والروحانى عند الرازى، وفى طب الأبدان وطب النفوس وأخلاق الفطرة والاعتدال وتحصيل السعادة عند الفارابى، وفى الأخلاق الطبيعية والدينية عند إخوان الصفا، وفى وصف ماهية القيم الدينية مثل الإيمان، والتوكل والإخلاص، والصبر والرضا والقضاء والقدر والطاعة انتقالا إلى الأخلاق الصوفية، الخلاص بالزهد، والعشق طريقا إلى الله، والأخلاق الإشراقية عند ابن سينا، أخلاق الطبيعة والفطرة. ثم ظهرت الأخلاق الإنسانية العامة عند أبى حيان، فالإنسانية أفق. وتأكدت فى الإنسان كموجود أخلاقى عند مسكويه، ارتقاء

---

(٨١٧) السابق مجـ٣ جـ٢ فصل٢.
(٨١٨) السابق مجـ٣ جـ٢ فصل٣.

من اللذة إلى الخير إلى السعادة، ومن العدالة كوسط بين طرفين إلى التربية وتهذيب النفس ونهاية بالأخلاق الإلهية، أخلاق الملائكة فى العبادة والمحبة وأخلاق البشر فى الصداقة والقناعة والاستحقاق قالب الأخلاق الشرعية[٨١٩].

ثم يتم التحول من الأخلاق إلى الاجتماع ومن الاجتماع إلى السياسة والاقتصاد بعيد أيضا عن أرسطو، ابتداء من السحر إلى أخلاق الطبقة إلى أخلاق المهنة إلى أخلاق الاقتصاد والتشريع. فالأخلاق جزء من البنية الاجتماعية. ويفصلها الفارابى فى أنواع المدن، الفاضلة والجاهلة، الجاهلى والفاسقة والمبدلة والضالة، وتحليل أسسها الإنسانية فى التوتر القائم بين الصراع والتآلف، والعدل والخشوع، والآراء والأفعال، وتحليل وسائل حفظ الثورة. وفى مقابل الإنسان الاجتماعى بالطبع عند الفارابى يظهر نموذج الإنسان المتوحد بالطبع عند ابن باجه فى "تدبير المتوحد". ويرجع تقسيم المدن إلى أنواع البشر. ويتم التحول من الأخلاق إلى الاجتماع عن طريق التربية السياسية طبقا لنظام رئاسى واحد يعم البدن والكون والدين. وخصال الرئيس واحدة لا فرق بين الرئاسة الأخلاقية والأخلاق الرئاسية. ومن تجلياتها الخلافة والإمامة والنبوة[٨٢٠].

ويتجاوز الحكماء أرسطو أيضا فى التاريخ، التاريخ الرأسى، النازل فى نظرية الفيض، فيض الوجود وفيض المعرفة، والتاريخ الصاعد فى الإشراق، والتاريخ الأفقى كما مثله قصص الأنبياء ودورات التاريخ. والتاريخ الدائرى ليس هو التاريخ الأسطورى الكونى واليونانى بل هو زمان النبوة ونسخ الشرائع، والأكوار والأدوار وحساب الجمل. وقد قارب الحكماء فلاسفة التاريخ المعاصرين بتناولهم موضوع العلاقة بين الضرورة والحرية، وتفصيل أنواع الضرورة، الجغرافية والتاريخية متجاوزين الضرورة الإلهية. وبحثوا فى نشأة الحضارة الإنسانية ابتداء من اللغة أو الملة. وحاولوا تحديد خصائص الشعوب التى تتحكم فى مسار الحضارات، تأكيدا على الوحدة والتنوع، وحدة الحضارة الإنسانية وتعدد

---

(٨١٩) السابق مجـ٣ جـ٣ فصل١.
(٨٢٠) السابق مجـ٣ جـ٣ فصل٢.

الثقافات البشرية مع مركزية الثقافة العربية. ولأول مرة يظهر تاريخ العمران عند الحكماء وقبل ابن خلدون الأشعرى الذى كتب "فى إبطال الفلسفة وفساد منتحليها". فتاريخ العمران هو التاريخ السياسى الذى يقوم على الوعى بحركة التاريخ الذى يتأسس بدوره فى الوعى السياسى بالظلم وعلاقة الرعية بالسلطان والسلطان بالرعية وواجبات المرأة الجميلة أى تناول المحرمات الثلاثة فى الثقافة العربية المعاصرة: الدين والسلطة والجنس. ويؤسس الحكماء فلسفة فى التاريخ تقوم على تحليل طبائع العرب وقيام الدولة وسقوطها وتحقيب التاريخ[٨٣١].

هذه ملحمة أرسطو فى الثقافة العربية الإسلامية خاصة فى علوم الحكمة تبين كيف أن أرسطو جزء من الوافد وأن الوافد اليونانى جزء من الوافد الغربى، اليونانى الرومانى، وأن الوافد الغربى جزء من الوافد العام الغربى والشرقى، وأن الوافد العام أحد عنصرى عملية التفاعل بين الوافد والموروث، وأن كليهما جزء من تفاعل الفكر والواقع، والعقل والتاريخ. أليس دور أرسطو فى الثقافة العربية مبالغا فيه، وحكما استشراقيا شائعا فى الغرب وعند بعض العرب المحدثين. وشتان بين البداية والنهاية، بين النقل والإبداع.



(٨٣١) السابق مجـ٢ جـ٣ فصل٣.

الوحــى والعقـل والطبيعـة

قراءة فى "كتاب القانون فى الطب" لابن سينا

١- علم الطب ونسق العلوم.

ما زال تـاريخ العلـم العربـى الإسـلامى فـى وجـداننا المعاصـر موضوعاً خاصاً فى التـراث الإسـلامى خـارج منظومـة علومـه التـى تغلب عليها العلوم النقلية الخالـصة: القـرآن، والحـديث، والتفـسير، والسيرة، والفقه بدرجة كبيرة خاصة فى الثقافة الشعبية أو العلـوم العقلية النقليـة: الكـلام، والفلـسفة، والتـصوف، وأصـول الفقـه فـى الثقافة العالمة عند الجامعيين فى الدراسات الإسـلامية. والحقيقـة أنها تكون المنظومـة الثالثـة مـن نـسق العلـوم الإسـلامية، العلـوم العقليـــة الخالـــصة: الرياضـــية مثـــل: الحـــساب، والهندســـة، والموســـيقى، والفلــك، أو الطبيعيــة مثــل الطبيعيــة، والكيميــاء، والطب، والصيدلة، والنبات والحيوان، والمعـادن. هـذا بالإضافة إلـى العلــوم الإنــسانية التــى ســماها القــدماء علــوم اللغــة، والأدب، والجغرافيا، والتاريخ.

كانت الفكـرة الـشائعة أن التـراث العلمـى العربـى الإسـلامى جزء من تاريخ العلوم، ولا شـأن لـه ببـاقى منظومـة العلـوم، يُدرس فــى الجامعــات تحــت عنــوان "تــاريخ العلــوم عنــد العــرب" تقليــدا للاســتــشراق وتــسميته التقليديــة "العلــم العربــى" أو تجــاوزا للاســتــشراق وتــسميته "العلــوم الإســلامية" إمــا تحــت تــأثير

(*) مجلة الفلسفة والعصر، العـدد الأول، أكتـوبر ١٩٩٩، المجـس الأعلـى للثقافـة، لجنـة الفلسفة، ص١٠٧-١٣٠.

المنظمـات الإســلامية المعاصـرة أو بعـد نـشأة حركـة "أســلمة" العلوم. والحقيقة أنها جزء مـن العلـوم النقليـة العقليـة خاصـة علـم الكـلام فـى الطبيعيـات، مبحـث الجـوهر والأعـراض، وفـى علـوم الحكمة، فى الحكمة الطبيعية كما هو الحال عند ابن سينا.

أما فى الغرب، فان العلم العربى يدخل كجزء مـن تـاريخ العلـم العام بعد العلم اليونانى وقبلـه العلـم الغربـى الحـديث فـى مرحلـة متوسطة هى العـصور الوسـطى إسـلامية أو مـسيحية أو يهوديـة، كما أن العلم اليونانى والعربى معاً فى مرحلـة متوسـطة أكبـر بـين علم الشرق القـديم والعلـم الغربـى الحـديث. فقـد بـدأ العلـم فـى الشرق واكتمل فى الغـرب. بـدأ فـى الـشرق الأدنـى واكتمـل فـى شمال غرب المتوسط. أما شمال شرق المتوسط وشـرقه وجنوبـه فهى مرحلة متوسطة ناقلة للعلم من الشرق إلى الغرب. فكـل مـا قبل الغرب الحديث فى الزمان وخارجاً عـن منطقتـه الجغرافيـة فـى المكان هو تاريخ للعلم وليس العلم.

لذلك كان استئصال تاريخ العلـوم عنـد العـرب خـارج المنظومـة العلمية الإسلامية العامة هو تقليد لنظرة الغـرب للـصلة بـين العلـم وتاريخ العلم. فالعلم يجٌب ما قبله. والجديد يلغى القـديم إمـا صـمتا عن المصادر، والترويج لأسطورة أن العلم ظاهرة غربية أصيلة علـى غيـر منـوال فـى حـين أن الـدين ظـاهرة شـرقية. مـع العلـم يـضاف التقـدم والعقـل والحريـة والديمقراطيـة. ومـع الـدين يُقـرن التخلـف والإيمان والجبر والنظم التسلطية، وإما بناء علـى النمـوذج الغربـى، نموذج الانقطاع بين الماضى والحاضر، بين القـديم والجديـد، ولـيس التواصل قراءة الحاضر فى الماضى، وخروج الجديد من القديم. بقدر مـا يـتم الانقطـاع مـن القـديم يـتم اكتـشاف الجديـد، وبقـدر الفعـل الـسلبى ينـشأ رد الفعـل الإيجـابى. ممـا دعـا علـوم الهرمنطيقـا المعاصرة إلى العودة إلى منهج القراءة، قـراءة الجديـد فـى القـديم مـؤثرة نمـوذج التواصـل، نمـوذج الأنبيـاء، "خمـر جديـد فـى أوانـى قديمــة" لاكتــشاف المعــانى الثابتــة والماهيــات المــستقلة مثــل الظاهريات، آخر محاولة للإبداع الفلـسفى فـى الـوعى الأوروبـى أو الوقوع فى الاشتباه والنـسبية والـشك واللاأدريـة ثـم الانتهـاء إلـى العدمية المطلقة منذ "موت الإله "عند نيتشـه حتى "موت المؤلـف"

عند بارت، منذ "تحطيم العقل" عند لوكاتش حتى "التفكيكية" عند دريدا.

والحقيقة أن العلوم العقلية الخالصة، الرياضية أو الطبيعية أو الإنسانية لا تنفصل عن المصدر الأول للعلم فى الحضارة الإسلامية، وهو الوحى. فالعقل أساس العلوم العقلية، والطبيعة موضوع العلوم الطبيعية هما تأسيس للوحى فى العقل والطبيعة نظرا لوحدة النسق بين الوحى والعقل والطبيعة كما هو الحال فى الدين الطبيعى فى الغرب فى القرن الثامن عشر.

فقد ساعد التوحيد على تحرير العقل من القطعية والأحكام المسبقة أو تقليد القدماء، فالتقليد ليس مصدرا للعلم، أو التوقف كلية عن البحث العلمى وإعمال العقل فى الأشياء والنظر فى الموجودات، فالنظر أول الواجبات، وأول ما خلق الله خلق العقل. وقد تم تحرير العقل من قيود الأهواء مصدر الأحكام المسبقة وتراث الآباء والأجداد، وهو مصدر التقليد، ومن الكسل والترهل بالحث على النظر فى الموجودات والتأمل فى الآيات عن طريق التعالى المستمر، والبحث عما هو أعلى وأبعد وأكثر مفارقة، والتمييز الدائم بين صياغات العلم وحقيقة العلم. فالصياغات متغيرة لأنها اجتهادات بشرية. والحقيقة قصد عام تتجه نحوها كل الاجتهادات. وفى الوقت الذى يتم فيه التوحيد بين الصياغة والحقيقة، بين الشكل والمضمون، بين الظاهر والشىء فى ذاته يتوقف العلم.

كما ساعد التوحيد على التوجه نحو الطبيعة باعتبارها كائنا حيا مستقلا، لها قوانينها الخاصة تعبيرا عن الحكمة، وبها قصد وغاية، مُسخرة للإنسان، وطيّعة له، طوعا وإرادة. الإنسان والطبيعة صديقان وليسا عدوين كما هو الحال فى بعض التصورات الغربية. والطبيعة ليست خالية من القيمة، يلقى عليها الإنسان بنفايات المصانع، بل هى مخلوق كالإنسان، وكلاهما

متحد فى القصد والغاية، يشتركان فى قيمة أعلى تجمع بينهما، قيمة التعالى أى البحث المستمر عن الأكمل أو التوحيد أى تجاوز كل الثنائيات بما فى ذلك ثنائية الإنسان والطبيعة، العقل والمادة، النفس والبدن. كلاهما من نظام واحد، تشمله العناية.

٢- "القانون فى الطب" بين النقل والإبداع.

إذا كانت نشأة النص الفلسفى الإسلامى يمكن تحديده بالترجمة بنوعيها الحرفية والمعنوية، المباشرة عن اليونانية أو بتوسط السريانية ثم بالتعليق زيادة أو نقصا ثم بالتلخيص أو الشرح من أجل هضم النص المنقول وتمثله، ثم العرض والتوجه من مستوى اللفظ والجملة إلى مستوى المعنى والقصد، ثم التأليف فى المنقول والانتقال من مستوى المعنى والقصد إلى مستوى الأشياء ذاتها فإن كتاب "القانون فى الطب" لابن سينا يمثل هذا النوع من النص الفلسفى، التأليف فى المنقول قبل التحول إلى النص الإبداعى الخالص الذى لا يحيل فيه النص إلا إلى ذاته، عقلا وطبيعة، ذاتا وموضوعا.

والتأليف فى المنقول، وهى فى هذه الحالة الوافد، يجمع بين المنقول من الخارج والمنقول من الداخل، بين الوافد والموروث. فإذا غلب الوافد على الموروث يكون النوع تمثل الوافد وتنظير الموروث، وإن غلب الموروث على الوافد يكون النوع تنظير الموروث وتمثل الوافد. وإن تساوى الوافد والموروث، وهى حالة افتراضية، فالغلبة لأحدهما على الآخر دائما، فإن ذلك يكون خطوة على طريق الإبداع الخالص عندما يختفى كلاهما لإفساح المجال لتحليل العقل الخالص.

وكتاب "القانون فى الطب" لابن سينا من نوع تمثل الوافد

وتنظير الموروث حيث تكون الغلبة فيه للأول على الثانى. وقد كان الشائع أنه إبداع ذاتى خالص لا يحيل إلا إلى ذاته إلا أن تحليل المضمون يكشف غلبة الوافد على الموروث وذلك لكثرة الوافد الطبى وقلة الموروث فيه. لذلك غلب عليه التجميع من أجل تمثل الوافد مثل تجميع كتاب القياس فى المنطق. فهو أقرب إلى النقل منه إلى الإبداع.

والوافد الغالب هو الوافد الشرقى على الوافد الغربى فى المجلدات الثلاثة التى تضم الكتب الخمسة أى الهند والصين وفارس على اليونان والرومان على عكس ما هو شائع من غلبة الوافد اليونانى(٨٢٢). يشمل الوافد الهندى جوز الهند وماء الهند وتمر الهند وبلاد الهند. فالهند حضارة مستقلة خاصة. بها أنواع خاصة من البقول والحشائش والأعشاب. واشتهر دواء الدارصينى وراج، وكذلك أدوية المصريين القدماء ومناطق فارس والشام.

وفى المجلد الأول يفوق الوافد الشرقى الوافد الغربى، وتتصدر الهند ثم الصين ثم العرب ثم الشام ثم فارس ثم أرمينيا ثم النبط ثم مصر ثم الخوزى واليمنى والمكى. وتظهر صفة العرب فى الصمغ العربى وبلاد العرب وبلاد الشام(٨٢٣). وفى المجلد الثانى الذى يشمل أمراض الأعضاء، عضوا عضوا، يتصدر الوافد الغربى

---

(٨٢٢) طبقا لتحليل المضمون يظهر الوافد الشرقى فى المجلدات الثلاثة على النحو الآتى:
الهند (٢٤٤)، الصين (٧٢)، فارس (٢٦)، العربى (٢٤)، الشام (١٨)، أرمينيا (١٥)، النبط (١٤)، الكندى (١٤)، ابن ماسويه (١١)، اليهود (١٠)، الكرمان (٩)، مصر (٨)، سوريا (٧)، حنين بن اسحق (٥)، الرازى (١).
أما الوافد الغربى فيظهر على النحو الآتى:
جالينوس (١٩٢)، ديسقوريدس (١٢٠)، بقراط (٤٩)، اليونان (٣٦)، الروم (١٩)، أرسطو (٧)، ثم تظهر كثير من الأسماء مرة واحدة.

(٨٢٣) يظهر الوافد الشرقى على النحو الآتى: الهند (٥٦)، الصين (٢٨)، العربى (١٩)، الشام (١٧)، فارس، ابن ماسويه (١١)، أرمينيا (١٠)، نبط (٨)، مصر، سوريا (٧)، طبرستان (٤)، ابن مسرجويه، كرمان، حنين بن اسحق، خراسان (٣)، الجزجانى، الجزائر، شهرزور، اليهود (٢)، ثم تظهر أسماء شرقية كثيرة كل منها مرة واحدة مثل عيسى، الدمشقى، الصقلى، بلخية، السيروتية، الخوازنة، الزنج، البغدادى، نجد، بوصير، الحجاز، طرطوسى، فلسطين، الكوفة، أفريقيا.

على الشرقى، ويقل الموروث الشرقى. وفيه تتصدر الهند على الصين ثم اليمنى والعربى والأرمنى[٨٢٤]. وفى المجلد الثالث الذى يشمل الكتابين الرابع عن الأمراض الجزئية التى لا تختص بعضو عضو والخامس عن الأدوية المركبة يتصدر الوافد الشرقى من جديد على الوافد الغربى، الهند ثم الصين ثم فارس والكندى، ثم اليهود ثم الكرمانى، ثم العربى، ثم أهل الإسكندرية والسورى وآسيا والأرمن[٨٢٥].

وبالنسبة للوافد اليونانى يتقدم جالينوس ثم ديسقوريدس ثم بقراط ثم اليونان ثم الروم ثم أرسطو. فلا يأتى أرسطو إلا مؤخرا فى المرتبة السادسة. ففى الكتاب الأول عن الأمور الكلية يتقدم جالينوس. وفى الكتاب الثانى عن "الأدوية المفردة" يتقدم ديسقوريدس. جالينوس هو الوافد الأول فى الطب أى فى التشخيص. وديسقوريدس هو الوافد الأول فى الأدوية أى فى العلاج والصيدلة. يقل جالينوس شيئا فشيئا مع التحول من النقل إلى الإبداع، ومن التراث إلى التجديد. ويكثر ديسقوريدس فى الأدوية لأن النقل فيه أكثر من الإبداع. بل إن ظهور جالينوس يتفاوت أحيانا بين الكثرة والندرة، التواصل والانقطاع، فى أول المجلد وفى آخره. ثم يتلوهما بقراط وروفس ثم أرسطو من حيث أسماء الأعلام. ومن حيث الثقافات يتقدم اليونان على الرومان[٨٢٦].

وفى المجلد الثانى الذى يضم أمراض الأعضاء عضوا عضوا يتصدر جالينوس على بقراط. وتقل أسماء الأعلام نظرا لغياب

---

(٨٢٤) الهندبا (٤٠)، الدراصينى (١٨)، قبطى، يمانى (٥)، العربى (٤)، الأرمنى (٣)، مصر، هرسى، الزنجبارى، الفارسى (١).

(٨٢٥) الهند (١٥٠)، الصين (٢٦)، فارس، الكندى (١٣)، اليهود (٨)، الكرمانى (٦)، العربى (٥)، أهل الإسكندرية، السورى، آسيا، أرمني (٢). ثم تظهر كل من الأسماء الآتية مرة واحدة: البصرى، شمس الدولة، أبو نواس، البابلى، بلاد الشام، النوبة، الفرعونى، النبطى، خورستان، كيطاش، صهاريخت.

(٨٢٦) ديسقوريدس (١٢٠)، جالينوس (٩٠)، بقراط، روفس (٨)، أرسطو (٥)، اليونان (١١). ثم تظهر أسماء يونانية كثيرة تجمع بين أسماء الأعلام والأماكن كل منها مرة واحدة مثل: أسطفس، طيلانة، طيلانس، ليثاغورس، خاسوس، طورس، رودس، صقلية، أورسمانس، اريباسيوس، يوناس، خواسطوس، النفوريا، اقريش، صيلون.

أسـماء الأدويـة. ثـم يـذكر أركاغـانيس وبـولس وروفـس. ولا يـذكر أرسطو وأفلاطون وديسقوريدس إلا مرة واحدة[٨٣٧].

وفـى المجلـد الثالـث يتـصدر أيـضا جـالينوس وبقـراط ثـم صـفة اليونـانى الرومـى. ثـم يظهـر أرسـطو والإسـكندر وأرسـطوماخوس وبـولس، ثـم أرسـطراطس وفيلاكـسانس وقاطاجـانس وفيلـون الطرطوسـى[٨٢٨]. كـان الأطبـاء كثيـرين، ولـم يـشتهر مـنهم إلا جالينوس وبقراط لأنهما يجمعان بين الطب والحكمـة، فـى حـين أن الآخرين مجرد أطباء ممارسين.

ويبدو الوافـد اليونـانى أحيانـا غالبـا فـى أسـماء الأدويـة وذلـك لترجمته مبكرا عن طريق نصارى الشام ومعرفة مـصطلحاته الطبيـة قبل معرفة الوافد الشرقى الهندى أو الصينى أو الفارسـى. كمـا أن الجـوار الجغرافـى والثقـافى مـع الـشام كـان أكثـر قربـاً مـن الجـوار الجغرافى والثقافى مع الهند والـصين وفـارس. كانـت اللغـة العربيـة لغة نصارى الشام. فقد كانوا عرباً لغة، ويونانـاً ثقافـة، ونـصارى دينـاً، ومسلمين حضارة وموقفاً، فـى مقابـل الاخـتلاف اللغـوى والثقـافى بين العرب، يهوداً ونـصارى ومـسلمين مـن ناحيـة وبـين أهـل الهنـد والصين وفارس. كان العرب أهل شعر وفصاحة بينما كان الهند أهـل ديـن ورياضـة، والـصين أهـل علـم وتجـارة، والفـرس أهـل أخـلاق وسياسـة.

وتدل الكثرة من الأسماء الطبية على قدرة فائقـة علـى إيجـاد مرادفات عربية للألفاظ اليونانية والفارسية والهنديـة والـصينية. وهـو عمل إبداعى لغوى. فليس النقل مجد العثور على لفظ فـى مقابـل لفظ بل فهم معنى اللفظ المنقول منه وإيجاد مـا يقابلـه فـى اللغـة المنقـول إليهـا. فـإن صـعب النقـل أُخـذ التعريـب، ممـا يكـشف عـن

(٨٣٧) جالينوس (٤٠)، بقـراط (٢١)، اليونانيـة (٤)، أركاغـانيس، بـولس، روفـس (٢)، روطلس، اركيغانس، أرسطوطاليس، امبـادوفليس، ارسـطراطيس، اسـقليناوس، قسطيطيوس، اندروماخوس، لاوبيدوس، سقلينادوس، السوفسطائيون، هرمس.

(٨٢٨) جـالينوس (٦٢)، بقـراط (٢٠)، يونـانى (١٠)، روميـة (٨)، أرسـطوطاليس، الإسكندر، أرسطوماخوس، بولس (٣)، أرسطراطس، فيلاكـسانس، قاطاجـانس، فيلون الطرطوسـى (٢)، خاقيطون، أبولونيوس، فاسـفوس، لوسـيوس، أبـسطون، أنطونيوس، داريوس، بوسطوس، أمياس، طرنطيوس، ديـاغوراس، اسـطاطارينون، سـيرابيون، روفـس، ذولـوس، باسـيلقون، انطيلـوس، اولاسـكوس، نيقـولاوس، أرسطو، قولس، غاريقون الطرطوسـى، ديموقريطس، اندروماخوس، قيصر.

المصادر اليونانية والفارسية لأسـماء الأدويـة. وقـد تـشتق الأسـماء مـن أماكنهـا المحليـة مثـل الـسوسى والطرطوسـى والنبطـى والـصينى والهنـدى والقرشـى والقلزمـى واليمنـى والبحرينـى والبابلى والمكى والعبادانى. وقد تأخذ من المناطق والأقـاليم مثـل البحرى والبرى أو من الطوائف مثل اليهـودى[٨٢٩]. وقـد تـشتق مـن الوظائف مثل المسخن والمبرد والمرطب والمييبس. وقد تشتق مـن أسـماء الأطبـاء مثـل كحـل أرسـطراطس وحـب أفلاطـون ودواء اندروماخوس ودواء لنياوس ودواء جالينوس ودواء ديسقوريدس.

وابن سينا على وعى تام بـالفرق بـين الأسـماء والمـسميات، بين الألفاظ والأشياء، بين الاصـطلاح والموضـوع. وقـد تكـون الإحالـة إلى الوافد من أجل بيان نشأة التسمية كما بين الفارابى مـن قبـل اشـتقاقات كلمـة الفلـسفة. فـالأمراض تلحقهـا التـسمية إمـا مـن الأعـضاء الحاملـة لهـا مثـل ذات الجنـب وذات الرئـة أو مـن أعراضـها كالصرع أو من أسبابها كالسوداوى أو من التـشبيه مثـل داء الأسـد والفيـل أو إلـى أول طبيـب يـذكره مثـل قرحـة طيلانـة نـسبة إلـى طيلانس أو منسوية إلى بلدة يكثـر وقوعهـا فيـه مثـل قـروح بلخيـة نسبة إلى بلخ أو إلـى بلـدة مـشهورة بالنجـاح فـى معالجتهـا مثـل قرحة سيرونية أو من جواهرها وذواتهـا كـالحمى والـورم. فالأسـماء الوافدة لا تدل على تبعية بل على كيفية اشتقاق الأسماء كما هـو الحال فـى المعـاجم اللغويـة للمـصطلحات العلميـة. وأحيانـا تتـرجم الأسماء حرفيا مثل "سيقومورون" ومعناه التين الأحمق.

لذلك يشير لفظ "اليونانية" كصفة إلى الأسـماء أى إلـى البعـد اللغـوى الـصرف. وقـد يـذكر فعـل "سـمى" ومـشتقاته قبـل معظـم الأسـماء وكأننـا مازلنـا فـى عـصر الترجمـة الأول، مـع التفرقـة بـين الاسم والمسمى كما هو الحال فى مبحث الألفاظ عند الأصوليين. وقد ينشأ كثيـر مـن الخطـأ بـسبب الخلـط فـى الأسـماء[٨٣٠]. تختلـف

---

(٨٢٩) مثل حقل اليهود، الشوكة اليهوديـة، البقلـة اليهوديـة، بـرادة الحجـر اليهـودى، جـ١/٣٦٢، جـ٢/٩٩/٣٩٧/٥٠٥.

(٨٣٠) المـسمى أنولـوس، المـسمى يـاقوس جــ١/٤٣٥، يـسميه أهـل جرجـان جـ١/٤٣٦، قوبيـون باليونانيـة وتـرجم بالـشوكران، وقـد تـرجم بـالبيش جـ١/٤٣٦، اسمه باليونانية مشتق من اسم كثير المنافع جـ١/٤٥٣، وهو باليونانية اثيوسيما جـ٢/١٣٢، ترجمة ليترفس هو النسيان.. ومن اسمها أخطأ فيها كثير مـن الأطبـاء

الأسماء على نفس المسمى إما لاشتراك الاسم أو لضعف التمييز كما هو الحال عند قدماء الأطباء. ويُستعمل اللفظ بالضرورة فى عدد من المؤلفات استعمالات مختلفة. كما يستعمل ابن سينا بعض أشكال الحروف اليونانية لشرح الأمراض ووصف الأجسام مثل حرف C وحرف Λ أو حرف H كما هو الحال فى استعمال الأشكال الرياضية(٨٣١).

وتظهر الخصوصية فى اللغة فى التقابل بين الأسماء الإفرنجية والأسماء العربية، بين الأسماء الوافدة والأسماء التى توجد فى البلاد، فى بلادنا، من أعشاب نيل مصر أو من بلاد السند(٨٣٢).

ويظل السؤال قائماً؟ هل اعتمد ابن سينا فى الوافد عامة واليونانى خاصة على مصادر مدونة أم على ذاكرة شفاهية؟ وهل يمكن تجميع المادة من مجرد مصادر شفاهية تعيها الذاكرة وهى على هذا القدر من الاتساع فى أسماء الأمراض والأدوية؟ يحيل ابن سينا أحياناً إلى بعض المصادر الكتابية لأطباء اليونان خاصة(٨٣٣). فيشير إلى بقراط واسم كتابه "ابديميا" مؤيد الحياة ومبيناً أنه الحق، وكتاب ديسقوريدس الموسوم بالحشائش، وكتاب جالينوس "قاطاجانس" و"حيلة البرء". كما يحيل إلى بعض نصوص روفس المترجمة دون معرفة هل هى نصوص مباشرة أصلية أم أنها مذكورة فى التراث الطبى القديم

جـ٥٠/٢، ومن الناس من يسميه الفؤاد والقلب كما أن من الناس من يجرى فى كلامه فم المعدة وهو يشير إلى القلب اشتراكا فى الاسم أو ضعفا فى التمييز وهؤلاء هم الأقدمون جدا من الأطباء وأما بقراط فكثيرا ما يقول فؤاد ويعنى به فم المعدة بحسب تأويل جـ٢٨٦/٢، لفظة ضرورة تستعمل فى الكتب استعمالات مختلفة جـ١١٣/٣.

(٨٣١) جـ٦٥/٦١/٣٩/٣٥/١، جـ١٩٥/١٥٢/٣.

(٨٣٢) جـ٤٦٧/٤٤٣/٤٣٥/٣٦٩/٢٦٤/٢٥٨/٤١٦/١، جـ١٩٨/٢.

الكابوس ويسمى الخانق وقد يسمى بالعربية الجاثوم والنيولان جـ٧٦/٢، ويسمى باليونانية جـ١١٣/٢، جـ٥٧/٣، وهو باليونانية نيوسيما جـ١٣٢/٢، اسم البحران مشتق من لسان اليونانيين من فصل الخطاب الذى يتبين لأحد المتجادلين أو المتخاصمين عند القضاة على الآخر كأنه انفصال وخروج من العهدة جـ٨٠/٣، كان أقدم القدماء يسمون ما ترجمته للعربية الطاعون جـ١٢١/٣، المسماة بالفارسية ... باليونانية ... بالهندية ... جـ٢٦٠/٣، فى لسان اليونانيين جـ١٢٤/٣.

(٨٣٣) مثلاً: "فهذا ما حضرنا من أمر فقار العنق وخواصها" جـ٣١/١.

عند جالينوس وبقراط[٨٣٤].

والحقيقة أن الإحالة إلى التراث الطبى السابق لا تعنى المنهل منه أو الاعتماد عليه أو تقليده بقدر ما يعنى معرفة الحالة الراهنة لعلم الطب والدراسات السابقة فيه بصرف النظر عن مصدره، شرقى أو غربى، هذا الطبيب أو ذاك. فلا جديدا بلا قديم، ولا تجديد بلا تراث. وتقدم العلم مرهون بمعرفة آراء السابقين ثم نقدها وتجاوزها ونقل العلم ذاته من مرحلة أولى إلى مرحلة ثانية. فالعلم تراث متصل لا انقطاع فيه. وهو على النقيض من الصلة بين تاريخ العلم والعلم فى الغرب عندما يجُبّ الحاضر الماضى، وينفصل العلم عن تاريخه فيتأزم العلم وتضرب مؤامرة الصمت على مصادره بنزعة قومية شوفينية تقترب أحياناً من العنصرية كباعث وراء المركزية الأوروبية.

ولا يوجد تراث طبى عظّم تراث السابقين عليه كما فعل التراث الطبى الإسلامى. ويتضح ذلك من الألقاب التى أعطيت لأطباء اليونان. فجالينوس هو الفاضل فاضل الأطباء والحكيم الفاضل [٨٣٥]. وديسقوريدس الحكيم، والحكيم الفاضل[٨٣٦]. وأرسطاطاليس الفيلسوف الأكبر، الفيلسوف الأول، الحكيم، الحكيم الفاضل[٨٣٧]. وروفس الحكيم، وأركيفانس الحكيم، وبقراط مقدم الأطباء[٨٣٨]. فليس لقب الحكيم وقفا على أرسطو. ولقب الفاضل لقب علمى يجمع بين العلم والأخلاق، النظر والصدق، الحكمة والأمانة مثل الفاضل من المهندسين. وأحياناً يذكر الأطباء بلا ألقاب كأسماء فرضت نفسها على تاريخ العلم دون ما حاجة إلى تعظيم وإجلال.

أما بالنسبة إلى الموروث فلا يذكر ابن سينا التراث الطبى السابق عليه لأن ابن سينا كعادته فى موسوعاته الفلسفية الثلاثة، "الشفاء"، و"النجاة"، و"الإشارات والتنبيهات" صامت على

---

(٨٣٤) جـ١/١٩٥/٤٠٠، جـ٢/٤١١، جـ٣/١٨٣/١٥٢.
(٨٣٥) جـ١/٢٦/١٤/٣٢٩/٣٩٩.
(٨٣٦) جـ١/٣٤٤/٣٧٩/٤٠٥/٤٣٣/٤٣٥.
(٨٣٧) جـ٢/٧٦، جـ١/٦٧/٧٠/٢٢٦.
(٨٣٨) جـ٣/١٠١، جـ٢/٣٢، جـ١/٢٦، جـ٢/٨.

مصادره، محاولا تجاوز التاريخ إلى البنية والتحول من النقل إلى الإبداع. ويستثنى ابن سينا من ذلك الصمت الكندى والرازى. ويذكر الكندى باعتباره طبيباً ولكن فى أغلب الأحوال باعتباره حكيماً طبيعياً مستمداً منه بعض المصطلحات العربية الموروثة للعلل الأربعة، المادية والفاعلية والصورية والتمامية وهى الغائية كما استقر الرأى عليها فيما بعد(٨٣٩). كما يحيل ابن سينا إلى حنين بن اسحق الطبيب وليس المترجم معتمداً عليه فى جمع مادته الطبية. ولا يشير إلى علوم إسلامية نقلية أو عقلية نقلية أو عقلية خالصة عند متكلم أو صوفى أو أصولى بالرغم من تعرضهم أيضاً لبعض الجوانب الطبية مثل حديث المتكلمين عن الجسم، والصوفية عن الحواس، والأصوليين عن المنافع والأضرار البدنية فى الطهارة. ويشير إلى الرازى مرة واحدة فى الكتاب الثالث وهو صاحب "الحاوى" أكبر موسوعة طبية قبل "القانون".

ويقل الموروث شيئاً فشيئاً بالتحول من التشخيص فى الأمور الكلية إلى الأمراض الجزئية للأعضاء أو لغير الأعضاء. ويكاد يختفى فى العلاج أى فى الطب العملى فى الأدوية المفردة والمركبة. فتقل الإحالة إلى العناية الإلهية وإلى تجلى حكمة الله فى الكون تعبيراً عن ﴿**فتبارك الله أحسن الخالقين**﴾ أو ﴿**ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك**﴾. وفى موضوع الراضعة وضرورة خلوها من الانفعالات الرديئة مثل الغضب والضجر والجبن لأن ذلك يفسد المزاج فيفسد الرضاع. يحيل ابن سينا إلى نهى الرسول عن استظئار المجنونة لأن سوء خلقها قد يؤدى إلى سوء العناية بتعهد الصبى وإخلال مداراته(٨٤٠). هذا بالإضافة إلى مفاهيم الخلق والعناية والتى تتحول إلى مفاهيم طبية علمية فى منافع الأعضاء والأدوية. وكل ذلك بداية بالحمدلة والبسملة وختاما بها مما يضفى على الكتاب روح الموروث بعد تمثلها للوافد.

ومع ذلك فالدافع على تأليف كتاب "القانون فى الطب" محلى صرف بناء على سؤال من بعض الإخوان لتأليف كتاب فى الطب

---

(٨٣٩) جـ١/٤.
(٨٤٠) جـ١/١٥٥

يشمل قوانينه الكلية والجزئية، بين الشرح والاختصار. وهو كتاب ضرورى لكل من يدعى صناعة الطب ويريد التكسب بها. ومن ثم لابد من علمه وحفظه. فإنه يضم أقل القليل للطبيب والزيادة عليه أمر غير مضبوط[(٨٤١)]. وكان ابن سينا ينوى إن أخر الله فى الأجل ومساعدة القدر أن يعيد تأليفه لأن الكتاب مجرد صياغة أولى[(٨٤٢)].

٣- الأنا والآخر وحدة العمل العلمى.

ويظهر التمايز بين الأنا والآخر فى كتاب "القانون فى الطب" وفى نفس الوقت تظهر وحدة الكتاب كعمل علمى بالرغم من اختلاف مصادره الشرقية والغربية خاصة اليونانية. ويظهر هذا التمايز فى استعمال الضمائر، ضمير المتكلم المفرد "أقول" أو الجمع "نقول" أو "قلنا" أو "عندنا" فى مقابل "يُقال" أو "قال قوم" أو "قال بعضهم" أو "قالوا"[(٨٤٣)]. ولم ترد "يقول" على الإطلاق مما يدل على أن الغاية من ذكر القدماء ليس هو مجرد تكرار القول ونقله وتقليده والتبعية له[(٨٤٤)]. واستعمال مبنى للمجهول وكذلك استعمال الفاعل القوم أو البعض يدل على أن المهم هو القول وليس الشخص أو الجماعة. وكذلك استعمال لفظ "آخر" على العموم تدل على التمايز المبدئى بين الأنا والآخر بصرف النظر عن هوية هذا الآخر. فالمهم أن يكون له قول معروف وجزء من التراث الطبى. وقد يظهر التمايز بين الأنا والآخر فى عبارة واحدة مثل "فهذا قوله ونقول"، "قال... ونحن نقول"، "كلامنا فى الأذهان فى هذه الجملة على شرطنا"[(٨٤٥)]. وأحيانا تُستعمل أفعال أخرى غير

---

(٨٤١) جـ١/٢-٣.

(٨٤٢) "وإن أخر الله تعالى فى الأجل وساعد القدر انتصبت لذلك انتصاباً ثانياً" جـ١/٣.

(٨٤٣) أقول جـ١/٢٣/٢٤٣، جـ٢٦٢/٣، نقول جـ١/١٩/٢٢/٢٣/٣٠/٧٣/١٤٢/١٧٢/١٧٣/١٨٧/ ١٩٠/٢٣١/٢٣٢/٢٣٨، قلنا جـ١/١٤٧، عندنا جـ١/٤١٢، جـ٢/٦/١٠٨/١٢٧.

(٨٤٤) قالوا جـ١/٢١٠، جـ٣/٢٦٢، يُقال جـ١/٣٨٢، قال قوم جـ١/٤٠٧، قال بعضهم جـ١/٤٦٣، آخر معروف جـ٣/٣٠٣.

(٨٤٥) فهذا قوله ونقول جـ٣/١٤٨، كلامنا فى الأذهان فى هذه الجملة على شرطنا جـ٣/٣٩٦، وأما الحكيم الفاضل جالينوس فقد قال أن هذا البلغم يملح لعفونية أو لمائية خالطته ونحن نقول أن العفونة تملحه تحدث فيه من الاحتراق والرمادية فتخالط رطوبته. وأما المائية التى تخالطه فلا تحدث الملوحة وحدها جـ١/١٤.

القـول مثـل أفعـال الظـن أى الـدخول إلـى أفعـال الـشعور وأنمـاط الاعتقاد فيما وراء القول وفيمـا تحـت اللـسان[٨٤٦]. كمـا يـشير ابـن سينا إلى تقابل آخر بـين القـدماء والمحـدثين دلـيلاً علـى التواصـل الحضارى والاختلاف فى الزمان وعادة مـا يكـون القـدماء أفـضل مـن المحدثين تواضعا وعلماً، وان المتقدمين أفضل من المتأخرين حتـى ولو كان القدماء هم الآخر والمحدثون هم الأنـا[٨٤٧]. وذلـك كلـه فـى إطار من تواضع العلماء دون ادعاء أو غرور[٨٤٨].

وبتحليل مضمون الأفعـال التـى تـذكر قبـل أطبـاء الآخـر خاصـة جالينوس وبقراط يتضح تنوعها بين أفعال الذكر والتـسمية والنـسبة والحكاية والظن الرأى والشهادة والزعم، وأن أقلها ذكراً هـى أفعـال القـول. فـابن سـينا يتعامـل مـع التـراث الطبـى الـسابق ويراجعـه، ويتحقق من صدقه، وليس مجرد راوٍ أو ناقل له.

فالبداية بجالينوس تعنى البداية بالتراث الطبى الإنـسانى بعـد تعريب الطب اليونانى ونقله إلى اللسان العربى. فهـو مـصدر العلـم الطبى القديم فهو أول من عرف تشريح أصابع الرجـل، ويـشير إلـى جالينوس على أنـه أول مـن دل علـى وجـود العنايـة والحكمـة فـى البـدن بالعقـل الخـالص والتجربـة الطبيعيـة وإن لـم يـسندها إلـى الوحى الذى لم يبلغه. ويقـارن ابـن سـينا بـين رأى جـالينوس ورأى الفيلـسوف الأول دون الإفاضـة فيـه لأن مكانـه فـى علـم آخـر هـو التراث اليونانى ككل وحل التناقضات فيه كما فعل الفارابى فى حل التناقض الفلسفى بـين أفلاطـون وأرسـطو فـى "الجمـع بـين رأيـى الحكيمين". فقد اختلف أرسطو وجالينوس فى سبب الـشيب. فهـو عند أرسـطو الاسـتحالة إلـى لـون الـبلغم. وعنـد جـالينوس النكـرج الـذى يلـزم الغـذاء الـصائر إلـى الـشعر. وتـتم مقارنـة جـالينوس بديسقوريدس فى الأدوية المفردة دون تبعية[٨٤٩].

كما يتحقق ابن سينا من صدق الرواية التاريخية التـى تنـسب

(٨٤٦) وظن بعضهم جـ١/٢٤٦.
(٨٤٧) فى دواء يدعيه بعض المحدثين جـ٣/٢٧٦.
(٨٤٨) ولست أعرفهما ولا بعد أن يكونا مما فرغنا من ذكره جـ٣/٢٦٢.
(٨٤٩) جـ١/٥٣-٥٤/٢٢٦-٢٢٧/١١٧.

إلى جالينوس أحد الأقوال كما هو الحال فى علم الحديث. فقد يكون الخطأ فى السند أو فى المتن. وأحياناً يذكره لإثبات حكايات طبية قديمة أقرب إلى الصدق منها إلى الكذب. كما يحكى التدبير عن بقراط(٨٥٠).

ولا يحال إلى أطباء اليونان فقط فيما أوردوه بل أيضاً فيما لم يثبتوه، إحساساً بالإضافة على ما قاله القدماء والزيادة عليه بما لم يتركوه، جمعاً بين الإيجاب والسلب وإضافة الأنا إلى تراث الآخر. فلا يشير ابن سينا فقط إلى ما يثبته جالينوس بل إلى ما ينساه أيضاً، إلى ما قبله وإلى ما لم يقبله، إلى ما سلم به وما رفضه(٨٥١).

ويميز ابن سينا بين القول الخاص والقول العام. فمع أن جالينوس له رأى خاص فى حالة خاصة إلا أنه يطلق الحكم، هو قول غير سديد. فابن سينا هنا يراجع أحكام جالينوس، ويقارن بينها وبين موضوعاتها حتى يخصص العموم أو يعمم الخصوص كما هو الحال فى علم أصول الفقه فى مبحث العام والخاص. يمنع ابن سينا من إطلاق القول، ويدرس كل حالة على حدة نظراً لخطورة التعميم(٨٥٢).

ويشير ابن سينا إلى أرسطو وإلى أطباء اليونان لبيان الفرق بين الأسماء والمسميات. فربما كان التمايز بين الأنا والآخر فى الأسماء لا فى المسميات. فأرسطو أول من أطلق على الشريان الأكبر اسم أورطى. وقروح العين سبعة أنواع، أربعة منها فى سطح القرنية يسميها جالينوس قروحا. كما يسمى الدواء باسم الطبيب مثل الصابون المنسوب إلى اسقليناوس والدواء المنسوب إلى قسطيطيبوس. وكذلك كان لبقراط تسمياته الخاصة(٨٥٣).

ولا يذكر ابن سينا "قال جالينوس" بل يدخل فى أعال الشعور وأنماط الاعتقاد مثل الظن والتوهم والرأى والزعم أو من أجل

---

(٨٥٠) جـ١/٣١٩، جـ٢/٧٨/٤٨٤/٥٥٧.
(٨٥١) جـ١/٢١٠، جـ٢/١٠٦.
(٨٥٢) جـ١/١٩٦.
(٨٥٣) جـ١/٥٩، جـ٢/١٢٠/١٧١، جـ٣/٢٣.

الحسم واستعمال أفعال الجزم والتيقن. يصف ابن سينا ما يسبق إلى وهم جالينوس. وينقد زعمه وزعم ديسقوريدس[٨٥٤].

ويراجع ابن سينا بنفسه التجارب كى يتحقق من صدق أقوال جالينوس أو بقراط ومن منافع أدوية ديسقوريدس. ويذكر تجارب السابقين ويراجع عليها أقوالهم. القول عبارة لها معنى وتحيل إلى شىء فى العالم وليست مجرد ألفاظ منقولة بلا فهم يتم نقلها من حضارة سابقة إلى حضارة لاحقة لإثبات إبداع السابق وتبعية اللاحق كما هو الحال فى الاستشراق القديم. كما يصف ابن سينا يصفه جالينوس، ويشاهد ما يشاهد حتى يمكن التحقق من صدق القول. ذكر السابقين ليس تبعية لهم بل مراجعة لأحكامهم ونقداً لتراثهم وبناء عليه وتطويراً له. و"يبين جالينوس" أى أن عين ابن سينا على الشىء المرئى ثم نقل ابن سينا على العبارة المقروءة ثم الحكم على قصد جالينوس وهو البيان. "يرى جالينوس" مع ابن سينا تعنى أن جالينوس هو الشاهد على رؤية ابن سينا وليس ابن سينا هو الشاهد على رؤية جالينوس[٨٥٥]. فالإشارة إلى جالينوس لا تعنى تبعية ابن سينا له بل شهادة جالينوس له كحجه من التاريخ، وتواتر الصدق بين العلماء، جالينوس مجرد شاهد على شهادة ابن سينا. الإشارة إلى أفعاله أيضاً وليس إلى أقواله فحسب كما هو الحال فى تقسيم السنة إلى قول وفعل وإقرار. فقد رخّص جالينوس هذا الشراب أو ذاك ولا يتردد ابن سينا لحظة فى تخطئة جالينوس أو بيان تناقض مذهبه. وقد يكون ابن سينا أعلم بمذهب جالينوس من جالينوس نفسه حتى ينقده كما قال الغزالى عن علمه بمقاصد الفلاسفة أكثر من الفلاسفة أنفسهم[٨٥٦].

---

(٨٥٤) جـ١/١٩٣/٢٥٤/٣٠٤/٣٤٩/٤٤٤، جـ٢/٢٣٤/٣١٠/٤٤٠.
(٨٥٥) جـ١/٦٧/٣٠٩، جـ٢/١٦، جـ٣/١٣٤/٣١١.
(٨٥٦) جـ٢/١٦، ويرى جالينوس أن حمى الدم لا تتركب مع سائر الحميات لأن العفن إذا كان فى الدم كان عاماً لكل خلط. وفى هذا تناقض لبعض مذاهبه لا نحتاج أن نطول الكلام فيه فلا ينتفع به الطبيب جـ٣/٤٠.

وبالرغم من اعتماد كتاب "القانون فى الطب" لابن سينا على مصدرين رئيسيين الوافد والموروث بالرغم من غلبة الوافد على الموروث إلا أن العمل يتسم بالوحدة والتناسق والبنية المحكمة والاستدلال المنطقى فى الانتقال من كتاب إلى آخر. فكل كتاب لاحق قائم على الكتاب السابق، كما أن الجزء قائم على الكل فى التشخيص، والمركب قائم على المفرد فى العلاج(٨٥٧). لذلك يحيل ابن سينا إلى السابق ويبين اللاحق مما يكشف عن وحدة العمل بالرغم من تقسيمه إلى كتب، وتقسيم الكتاب إلى فنون، والفن إلى تعاليم، والتعليم إلى جمل، والجملة إلى فصول (الكتاب الأول) أو تقسيم الكتاب إلى جمل والجملة إلى مقالات، والمقال إلى ألواح وقواعد، والقاعدة إلى فصول (الكتاب الثانى)، أو تقسيم الكتاب إلى فنون، والفن إلى مقال (الكتاب الرابع)، أو تقسيم الكتاب إلى جمل، والجملة إلى مقالات (الكتاب الخامس). ويذكّر ابن سينا بالخطة فى أول كل كتاب ما تم إنجازه منها من قبل وما لم يتم منها بعد من أجل إبراز وحدة العمل وبنائه المنطقى(٨٥٨).

ومما يدل على وحدة العمل ما يؤدى إليه تحليل مضمون الأفعال وأزمنتها من حديث فى الماضى عما تم إنجازه ثم الحديث فى المضارع عما يتم فعله الآن ثم الإعلان فى المستقبل عما سيتم تناوله فيما بعد. وتغلب أزمنة المضارع على الماضى، كما تغلب أزمنة الماضى على المستقبل أى أن الأولوية للحديث الجارى على ما تم الماضى وعلى ما سيتم فى المستقبل.

---

(٨٥٧) جـ١/٢.

(٨٥٨) لقد فرغنا فى الكتب الأربعة من ذكر جل العلم النظرى والعملى الحافظ للصحة والعملي المعيد للصحة. وحان لنا أن نختم كتاب القانون بالكتاب الخامس المصنف فى الأدوية المركبة ليكون كالقرابذين للكتاب. وقسمنا هذا الكتاب إلى مقالة عملية نشير فيها إلى أصول علم التركيب وإلى جملتين، جملة فى المركبات الراتبة القاربذينات، وجملة في الأدوية المركبة المجربة فى مرض مرض جـ٣/٣٠٩، هذه الجملة نورد فيها من الأدوية المركبة ما هو أخص بمرض مرض بعد أن نعيد ذكر ما قيل فى الجملة الأولى ليكون لمن يقرأ هذا الكتاب إحاطة بجميع المعالجات أو بالكثير منها جداً وذلك لأنه مثلاً إذا أراد حصر معالجات الجرب عمد إلي الكتاب الثانى وهو كتاب الأدوية المفردة فيعرف فى ساعة واحدة حصر جميع الأدوية الجزئية فى الجداول. ثم إذا انتقل إلى أبواب الكتاب الثالث والرابع طلب باب الجرب فحصر المعالجات المذكورة. ثم إذا انتقل إلى الاقرباذين حصر باقى المعالجات المركبة فيكون له سبيل إلى حصر المعالجات الجزئية كلها أو جلها جـ٣/٤١٣.

وتتكرر الأفعال، وأكثرها فعل الذكر بمشتقاته المختلفة.

ففى أفعال الماضى تكون متصلة فى غالبها بضمير المتكلم الجمع مثل، تكلمنا، استوفينا، وفينا، فرغنا، ذكرنا، أوردنا، قلنا، شرحنا، ختمنا، قدمنا، أوردنا، أشرنا، حققنا، أخّرنا، بيّنا. والبعض الآخر وهو الأقل مجرد فعل ماض متصل بضمير المخاطب مثل: وقفتَ، علمتَ، عرفتَ. ومجموعة ثالثة من الأفعال مجرد فعل ماض بلا ضمير مثل: مضى، بقى، تقدم، سلف. ومجموعة رابعة أفعال ماضية مبنية للمجهول مثل: بُين، عُلم، ذُكر. وقد يجمع بين فعلين فى جملة واحدة من زمن واحد أو من زمنين مختلفين. وقد يقرن بالفعل المفعول به الضمير المذكر والمؤنث أو الشىء نفسه مفرداً أو جمعاً. وأكثر الأفعال ذكراً ذكرنا ثم تكلمنا وقلنا ثم بيّنا(٨٥٩).

وفى أفعال المضارع سواء الصيغة الخبرية أو صيغة الأمر، أفعال الإثبات أم النفى تذكر أفعال نذكر ثم يجب ثم لنتكلم ثم نبتدئ ثم نؤخر ثم يكون، ثم نؤخر، فلنقل، يفعل، فاطلب، تستقصى، فليتأمل، فيكفى، ارجع، يسهل، فلنبدأ، يستعمل، يشرح، استعين، يوافق، نريد، اقرأ. وأقلها المبنى للمجهول مثل يؤخذ، والنفى مثل لا تطول(٨٦٠).

---

(٨٥٩) ذكرنا جـ١/٣٤/٧٤/١٣٣/١٥٣/٢٠٤/٤٤٥/٣١٨، جـ٢/١٤٤/١٤٥/١٧٤/١٧٥/٢٠٤/٢٣٤/ ٢٤٢/١٩٢/١٩٤/٢٢٧/٢٢٨/٣١٩/٣٦٠/٣٩٩/٤١٢/٤٣١/٤٣٩/٤٤٣/٤٤٤/٤٦٩/٥٩٨/ ٦٢٧،= =جـ٣/٥/٢٣/٣٥/١٥٩، بيّنا جـ٢/١٥٥، جـ٣/١٤٦، تكلمنا جـ١/٣٩٦، جـ٢/١٥/٤٥١، جـ٣/ ١١٣/١٦٥/٢٠٥، قلنا جـ١/٣٩٦/٢٠٨، جـ٢/١١/٦١٢، جـ٣/٩٨/١٩٦، فرغنا جـ١/ ١٣٣/١٩٢/٤٣٣، أوردنا جـ١/١٧٦، شرحنا جـ١/٢٤، جـ٢/٤٢٠، ختمنا جـ١/٦٥، قدمنا جـ٢/٩٨، عاودنا جـ٢/١٧٢، أشرنا جـ٢/٤٤٤، فرغنا جـ٢/٤٥١، حققنا جـ٢/٥٥٧، استوفينا جـ٢/٥٩٨، وفينا جـ٣/٢، أخرنا جـ٣/١٤٧، بيّنا جـ١/٢٢٢/٢٤٤، أردنا جـ١/٢٤٢، استقصينا جـ١/٣٥٠، سلف جـ١/١٩٦، جـ٢/١٥/١٧٤/٣٧١، مضى جـ٢/٣٥، بقى جـ٢/٣٥، بين جـ٢/١١٢، تقدم جـ٣/١٠٧، عاد جـ١/١٠٢، علمت جـ٢/٥٠٧، جـ٣/١٥٦، عرفت جـ٣/٢١٦، قيل جـ٣/٢٦٣، عُلم جـ٣/١٦٣، دل عليه وسنذكره جـ٢/٥٢.

(٨٦٠) نذكر جـ١/٣٤٣/٢٤٨، جـ٢/٣٥/٤٧/١٥٤/١٧٢/١٩٧/٢٠١/٣١٨/٤٤٦/٤٤٩/٦٢٧، جـ٣/ ١٤٦/١٥٧/٣٤٧، يجب جـ٢/٦/٧٦/١٩٠/٤٧٨، جـ٣/٢٨، يوجد جـ١/١٨١، نتكلم جـ١/٩٣/ ٢١٩/٢٣٢/٣٧٧، جـ٣/٢٩، جـ٢/١٩٠، نبتدى جـ١/٢٢/٦٦، جـ٢/٤٠، نبدأ جـ١/١٥٠، فتكون جـ١/١٤٧/٢٠١، نؤخر جـ١/٤١٦، جـ٢/٩٠، جـ٣/٣٩٠، فلنقل جـ١/٢٣١، يفعل جـ١/١٨٦، فاطلب جـ١/١٨٦، نبين جـ١/٤١٦، نستقصى جـ٢/٣، فليتأمل جـ٢/١٨، يكفى جـ٢/٤٢، ارجع جـ٢/٤٣، وانتظر جـ١/١٢٣، فلنقدم جـ١/١٥٨، فيعرف جـ٢/٩٧، يستعمل جـ٢/١٩٤، يستعين

وفى أفعال المستقبل يأتى سنذكر فى المقدمة ثم سنعلم، سنبين، سنوضح، سنتكلم[٨٦١]. وأحياناً يرد اسم المفعول المفرد مثل: المذكور، الكافى أو الجمع مثل متكلمون أو النفى مثل لا حاجة، فى غير هذا الموضع[٨٦٢]. وقد يكون الإعلان عن نهاية جزء أو فقرة مثل الإعلان عن آخر الكلام فى كل حرف أبجدى لأسماء الأدوية[٨٦٣].

هذا التحليل المسهب من سمات منهج تحليل المضمون، ثقيل الهوامش وربما قليل الدلالة. إنما الأهم هو إعطاء الشواهد على وحدة العمل العلمى بالرغم من تنوع المصادر عن طريق الإحالات المستمرة إلى السابق والتذكير به والاستدراك عليه والإعلان عن اللاحق والتنويه به والانتظار له حتى تظل البنية قائمة وحاضرة داخل هذا الكم الهائل من التجميع. ومع بعض المغالاة، تتحول مادة تحليل المضمون إلى قصد وغاية.

٤- علم الطب والحكمة الطبيعية.

الطب جزء من العلم الطبيعى لدراسة البدن فى سلم الطبيعة، نزولاً من البدن إلى الحيوان إلى النبات إلى المعادن إلى الجماد إلى العناصر الأربعة أو صعوداً من العناصر الأربعة إلى

جـ٢/٣٣٩/١٩٠، يشرح جـ٢/٢١٩، فليطلب جـ٢/٣٨٣، يوافق جـ٢/٤٤٦، ولا نطول جـ٣/٣١٥، اقرأ جـ٣/١٨٠.

(٨٦١) سنذكر جـ١/٢٨٠/٢٤٩/٢٠٥/١٨١/١٥٠/١٤٧/١٠٧/٧٧/٦٣/٤٥/١٣، جـ٢/٣/٣١/٩٧/ ٤٥٣/٤١٣/٢٨٩/٢٧٧/٢٦٧، جـ٣/٢٥١/١٤٨/٢٨٧/١١٠/١٨٠/٨٧/٢٠، وستعلم جـ١/٢١٦، وسنبين جـ٢/٤٤، وستجد جـ١/٩٤، وسنقول جـ١/١٧٨/٢٤٠، وسنورد جـ١/٣٤، سنتكلم جـ١/٣٥، جـ٣/٧١، سنوضح جـ١/١٣٤.

(٨٦٢) وهذا القدر كاف جـ١/٢٢٤ وذكر شرحه فى باب السموم جـ١/٢٥٨، الأصوب أن يذكر فى باب الميم إلا أننا أوردنا ذكره فى هذا الباب لكونه أعرق وأشهر جـ١/٢٦٠، أقراص بولس المذكورة فى الاقرباذين جـ٢/٤٣، والنقط والنسخ المكتوبة في الاقرباذين، والمفردات الموردة فى ألواح الأدوية المفردة جـ٢/٤٤، وخليق بنا أن نتكلم فيما يتلوها من الأسباب المعدودة معها جـ١/٩٣، ولا حاجة بنا أن نكرر جـ٢/١٥٢، المذكور فى الفن الأول من هذا الكتاب جـ٢/١٧٨، علاجه مذكور فى باب البخر جـ٢/١٩٥، الأسباب المذكورة فى باب فساد الهضم جـ٢/٣٠٩ فى غير هذا الوضع جـ٣/١١٦، ونحن متكلمون فى هذه المقالة جـ٣/٢٦٣.

(٨٦٣) فهذا آخر الكلام فى حرف الألف، الباء، الدال.. جـ١/٢٩٩/٢٩٧/٢٨٠/٢٦٤... الخ.

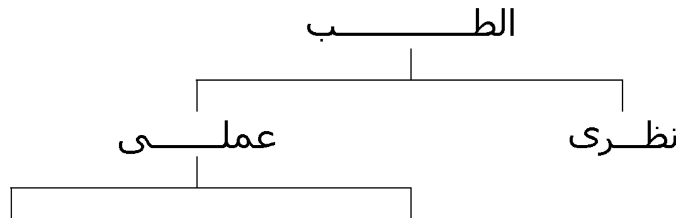
الجماد إلى المعادن إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان من حيث هو بدن. فعلم الطب القديم فلسفة طب أكثر منه علم طب. هو تحقق عينى للحكمة الطبيعية، أقرب إلى فلسفة الطبيعية منه إلى تشريح البدن ووظائف الأعضاء. يستمد الطب مبادئه الأولى من العلم الطبيعى. فعلم الطب علم جزئى داخل علم الطبيعة باعتباره علماً كلياً. يعتمد على مفاهيم طبيعية مثل العناصر والمزاج والأخلاط والأرواح والأسباب. والصلة بين الطب والطبيعة مثل الصلة بين الفقه والأحكام أى بين الفقه وأصول الفقه[(٨٦٤)]. وهنا تظهر وحدة العلوم وبنيتها الداخلية فى الصلة بين النظر والعمل، بين النظرية والتطبيق، بين الأصل والفرع كما تجلى ذلك فى الاجتهاد. الفلسفة الطبيعية أساس الطب. والفيلسوف هو المختص بالمبادئ العامة التى يقوم عليها الطب. الطب مجرد علم طبيعى وصفى يقوم بوصف أجزاء البدن دون البحث عن أصولها النظرية الطبيعية. لذلك كان الكتاب الأول "فى الأمور

---

(٨٦٤) "وقد حاول جالينوس البرهان من جهة أنه طبيعى وليس من جهة كونه طبيباً. كما أن الفقيه إذا حاول أن يثبت صحة وجود متابعة الإجماع فليس ذلك له من جهة ما هو فقيه لكن من جهة ما هو متكلم ولكن الطبيب من جهة ما هو طبيب والفقيه من جهة ما هو فقيه ليس يمكن أن يبرهن على ذلك بته وإلا وقع فى الدور" جـ١/٥ "وجالينوس إذا حاول إقامة البرهان على القسم الأول فلا يجب أن يحاول ذلك من جهة أنه طبيب ولكن من جهة أنه يجب أن يكون فيلسوف يتكلم فى العلم الطبيعى" جـ١/٥، "فهذا هو القول فى المزاج فليتسلم الطبيب من الطبيعى على سبيل الوضع ما ليس بيّنا بنفسه" جـ١/٩، "اعلم أن الخالق جل جلاله أعطى كل حيوان وكل عضو من المزاج، ما هو أليق به= =وأصلح لأفعاله وأحواله بحسب احتمال الإمكان له. وتحقيق ذلك إلى الفيلسوف دون الطبيب" جـ١/١٠، "وقد بقى فى أمور الأخلاط مباحث ليست تليق بالأطباء أن يبحثوا فيها إذ ليست من صناعتهم بل الحكماء فأعرضنا عنها" جـ١/١٧، "فهذا ما نقوله فى الأخلاط وتولدها. وأما مخاصمات المخالفين فى صوابها فإلى الحكماء دون الأطباء" جـ١/١٩، "ولكن الطبيب ليس عليه من حيث هو طبيب أن يتعرف الحق من هذين الأمرين بل ذلك على الفيلسوف أو على الطبيعى. وعلى الطبيعى والطبيب إذا اسلم له أن هذه الأعضاء المذكورة معا وما لهذه القوى فلا عليه فيما يحاوله من أمر الطب كانت هذه مستفادة عن مبدأ قبلها أو لم تكن جهل ذلك مما لا يرخص فيه للفيلسوف" جـ١/٦٧، "وتحقيق بيان هذه القوى أنها واحدة أو فوق واحدة هو إلى العلم الطبيعى الذى هو جزء من الحكمة" جـ١/٧١، "وتحقيق الحق فى هذا هو أيضاً على الفيلسوف" جـ١/٧١، "وأما القوانين الأخرى فيجب أن يعلم الأطباء منها شيئاً واحداً" جـ١/٢٢٧، "وأما الكلام المحقق فى هذه الأمور فللعلم الطبيعى والطبيب يكفيه هذا القدر مأخوذاً منهم" جـ١/٢٣١، "وتحقيق الصواب من القولين إلى الحكماء دون الأطباء" جـ٢/١٣٩، "فذلك إلى الفيلسوف وليقبل الطبيب أن" جـ٢/١٦١.

العامـة" أقـرب إلـى الفلـسفة الطبيعيـة منـه إلـى علـم الطـب. وجـالينوس فيلـسوف وطبيـب. يبـرهن علـى أوائـل العلـم الطبيعـى كفيلـسوف ولـيس كطبيـب. ويـتكلم فـى المـزاج مـن حيـث أنـه فيلـسوف ولـيس طبيبـاً. والحـديث عـن الخلـق وتكوينـه حـديث فلـسفى لا طبـى. وأمـور الأخـلاط مباحـث لا تليـق بالأطبـاء بـل بالفلاسفة. والآراء وتعددها حول هذه المبادئ العامة والأمور الكليـة لا يتكلم فيها ولا يحسمها إلا الفيلـسوف لا الطبيـب. والحـديث عـن وحـدة القـوى الطبيعيـة بـالرغم مـن تعـددها سـواء علـى مـستوى البدن أو النفس للفيلسوف لا للطبيب. لا يحتاج الطبيب إلى معرفـة الأصول النظرية التى يقوم عليها علمه. إنما يحتاج إلى أقـل القليـل منهـا. والفيلـسوف هـو وحـده القـادر علـى تناولهـا والنظـر فيهـا والتحقق من صدقها.

لذلك كان الطـب جـزءا مـن الطبيعيـات العمليـة أى الاسـتفادة بالطبيعة فى معرفة قـوانين الجـسد فـى حـالتى الـصحة والمـرض. ينقـسم الطـب إذن إلـى نظـرى وعملـى، وكلاهمـا علـم نظـرى. النظرى يفيد علم الآراء فقـط دون علـم العمـل مثـل العلـم بـالأمزاج والأخلاط والقوى وأصـناف الأمـراض والأعـراض والأسـباب. والعملـى يختص بكيفية العمل والتدبير مثل حفظ صحة البدن وعلاجـه. لـيس العمل هو الممارسة بل هو علم العمل(٨٦٥). والعملى جـزءان: الأول تدبير الأبدان الصحيحة أى علم حفـظ الـصحة. والثـانى تـدبير البـدن المريض أى علم العلاج. كتاب "القانون فى الطـب" هـو إذن تطبيـق عملى للحكمة الطبيعية فى أحـد فروعهـا وهـو البـدن. الطـب جـزء من الحكمة العملية لما كانت الطبيعة هى الحكمة النظرية.



(٨٦٥) وذلك مثل كانط فى "نقد العقل العملى" الذى يضع أسس النظر للعمل وليس الممارسة العملية للأخلاق.

تدبير الأبدان حفظ الصحة	تدبير البدن علم العلاج

ويرتبط الطب بالجغرافيا. فالجغرافيا هى البيئة الطبيعية للطب الطبيعى وكلاهما جزء من الحكمة الطبيعية فى السماء والعالم وفى علم الأنواء. ولما كانت الجغرافيا محلية بالضرورة فإن الطب يكون أيضاً محلياً بالضرورة. فلا توجد جغرافيا يونانية لطب عربى ولا جغرافية عربية لطب يونانى.

وتتفاوت الأقاليم فى الاعتدال طبقاً للهواء، كما تتفاوت طبائع الشعوب وأمزجتهم. فالهندى غير الصقلبى، والصقلبى غير الهندى فى حين أن الهندى مثل الهندى، والصقلبى مثل الصقلبى(٨٦٦). وأقرب الأنواع من الاعتدال هو الإنسان. وبالنسبة للشعوب أقربها إلى وسط الأرض أقربها إلى الاعتدال، وأقربها إلى طرفيها أقربها إلى التطرف. أهل الشمال أرطب وأبرد وأهل الجنوب أيبس وأحر(٨٦٧). وليس الخروج عن الاعتدال بسبب القرب من الشمس فهذا اعتقاد فاسد. ويقوم ابن سينا بنقد الأفكار الشائعة ويكتب فى ذلك رسالة مستقلة نظراً لأن وظيفة كتاب "القانون" هو العرض أكثر من النقد والتجميع والتركيب أكثر من التفتيت والتحليل. ويعقد ابن سينا فصولاً مطولة للطب الجغرافى فى تأثير الهواء المحيط بالأبدان وطبائع الفصول وأحكامها، وموجبات الرياح والمساكن البحرية والقبلية، وأيام البحران وأدواره، وأيام الحميات قبل صياغتها عند ابن خلدون فى نهاية المرحلة الأول للحضارة الإسلامية وعند مونتسكيو فى القرن الثامن عشر فى العصور

---

(٨٦٦) "إن للهند مزاجاً يشملهم، وللصقالبة مزاج آخر. كل واحد منهم معتدل بالقياس إلى صنفه وغير معتدل بالقياس إلى الآخر. فإذا تكيف مزاج الهندى طبقاً لمزاج الصقلبى مرض أو هلك، وكذلك إذا تكيف مزاج الصقلبى طبقاً لمزاج الهندى. إذن لكل واحد من سكان المعمورة مزاج خاص يوافق هواء الإقليم وله إفراط وتفريط" جـ١/٧.

(٨٦٧) "وإذا كان فى الوضع الموازى لمعدل النهار وعمارة ولم يعرض أمر مضاد من الأسباب الأرضية بأى من الجبال والبحار فسكانها أقرب إلى الاعتدال والخروج عن الاعتدال بسبب القرب من الشمس اعتقاد فاسد فإن الأمر هو مساحة الشمس. وأعدل الأصناف سكان الإقليم الرابع" جـ١/٨، "وأهل البلاد الشمالية أرطب وأهل الصناعة المائية أرطب" جـ١/١٣.

الحديثة الغربية وعلوم البيئة الحالية[٨٦٨]. كما يرتبط الطب بعلوم النجوم نظراً لأثر عالم الأفلاك على العالم الأرضى وليس بعلم أحكام النجوم كما هو الحال عند إخوان الصفا[٨٦٩].

والطبيعة تصحح نفسها بنفسها. فهى خير معالج ويفرض الطب الطبيعى العلاج الطبيعى. ولا يتم علاج بالجراحة والاستئصال، استئصال الطبيعة إلا عند الضرورة[٨٧٠]. وتقوم الطبيعة على مفهوم الاعتدال. والمرض هو فقدان الاعتدال إلى التطرف، بغلبة عنصر من عناصر الطبيعة على باقى العناصر فى المزاج والأخلاط. وهو أقرب إلى فلسفة الطب منه إلى علم الطب وإلى فلسفة الطبيعة منه إلى علم الطبيعة، وإلى طبيعيات القدماء، عش وفقاً للعقل، منه إلى طبيعيات المحدثين فى الغرب، قهر الطبيعة[٨٧١].

ويكون العلاج الطبيعى عن طريق الرياضة البدنية وتدليك الجسم والأعضاء. فالطب طبيعى، أسبابه طبيعية، وأمراضه طبيعية، وعلاجه طبيعى، بتحويل اللاطبيعى إلى طبيعى، ومن الخروج على الطبيعة إلى العود إلى الطبيعة. والحمام وطقوسه جزء من العلاج الطبيعى. لذلك ازدهرت الحمامات فى المدن العربية الإسلامية.

---

(٨٦٨) فى تأثير الهواء المحيط بالأبدان جـ١/٨، فى طباع الفصول جـ١/٨١-٨٣، فى أحكام الفصول وتعابيرها جـ١/٨٣-٨٤، فى الهواء الجيد جـ١/٨٤-٨٧، فى أحكام تركيب السنة جـ١/٨٧، فى تأثير التغيرات الهوائية الرديئة المضادة للمجرى الطبيعى جـ١/٩٠-٩١، فى موجبات الرياح جـ١/٩١، فى موجبات المساكن جـ١/٩١-٩٣، الحميات فى أيام بعينها جـ٣/١٤-١٥، فى أيام البحران وأدواره جـ٣/١٠٨.

(٨٦٩) "وطبائع الفصول عند الأطباء غيرها عند المنجمين. فعند المنجمين طبائع الفصول أزمنة انتقالات الشمس فى أرباع فلك البروج وعند الأطباء الزمان فى البلاد" جـ١/٨١-٨٣.

(٨٧٠) وما زالت مدرسة العلاج الطبيعى سائدة فى جنوب فرنسا تحت أثر الطب الإسلامى.

(٨٧١) وهذا ما حاول كلود برنار التنبيه عليه فى "المدخل إلى الطب التجريبى" الذى نمدحه لنقده الطب التجريبى وندخل فى معركة لسنا طرفاً فيها عند المحدثين ونحن من دعاتها القدماء. ولا ينتبه أحد منا أو من الغرب الحديث إلى ما يقوله ابن سينا لأننا نعطى تراثنا أقل مما يستحق ويعطى الغرب إلى تراثه أكثر مما يستحق.

ومازالت حتى الآن فى المغرب وتونس بعد أن فقدتها مصر. وهو ما يسمى حالياً الحمام التركى قبل أن يتحول إلى تجارة فى جنوب شرق آسيا وإلى تراث وطنى فى شمال أوروبا خاصة فنلندا "الساونا" ثم استيراده فى الأندية الرياضية والفنادق الكبرى عندنا. وكذلك الاغتسال بالماء البارد أحد وسائل العلاج. وقد تكون هذه هى الحكمة من الوضوء والاغتسال المستمر. ويضم العلاج الطبيعى العلاج بالنباتات. لذلك ارتبط علم النبات بعلم الطب من خلال علم الصيدلة. ومازال العلاج بالأعشاب قائماً بالممارسة من خلال الطب النبوى الشعبى أو من خلال علم الصيدلة الذى يقوم أحد مدارسه على العلاج الطبيعى، بعيداً عن المواد الكيميائية التى قد تكون لها آثار جانبية لأنها تدخل الكيمياء فى الأنسجة الطبيعية، وتزاحم الطبيعة بالصنعة. كما يرتبط العلاج الطبيعى بعلم الأغذية فالمعدة بيت الداء وأساس الدواء. الطبيعة إذن هى التى تسيطر على المادة وتُطيّعها[٨٧٢].

٥- الطب الفلسفى أو فلسفة الطب.

يتكون كتاب "القانون فى الطب" لابن سينا من خمسة كتب. الأول "فى الأمور الكلية فى علم الطب"، والثانى "فى الأدوية المفردة"، والثالث "فى الأمراض الجزئية الواقعة بأعضاء الإنسان عضواً عضواً من الفرق إلى القدم ظاهرها وباطنها"، الرابع "فى الأمراض الجزئية التى إذا وقعت لم تختص بعضو وفى الزينة"، الخامس "فى تركيب الأدوية وهى الأقراباذين". وتنتظم فى ثلاثة مجلدات. الأول ويضم الكتابين الأول والثانى، والثانى ويضم الكتاب

---

(٨٧٢) "فيدل على أن الطبيعة قد قهرت المادة وأنضجتها" جـ١/١٤٠، فى جملة القول فى الرياضة جـ١/٥٨، فى أنواع الرياضة جـ١/١٥٨-١٦٠، فى وقت ابتداء الرياضة جـ١/١٦٠، فى الدلك جـ١/١٦١، فى الاستحمام وذكر الحمام جـ١/١٦٠، فى تدبير المأكول جـ١/١٦٣-١٦٨، فى تدبير الماء والشراب جـ١/١٦٨-١٧٠، فى تقوية الأعضاء الضعيفة وتسمينها وتعظيم حجمها جـ١/١٧٢-١٧٣، فى علاج الإعياء الرياضى جـ١/١٧٣-١٧٥، فى أحوال أخرى تتسع الرياضات من الأحوال جـ١/١٧٥، فى علاج الإعياء الحادث بنفسه جـ١/١٧٢-١٧٧.

الثالث، والثالث ويضم الكتابين الرابع والخامس(٨٧٣). وتتفاوت الكتب الخمسة فيما بينها من حيث الكم. أكبرها الثالث ثم الرابع ثم الثانى ثم الأول وأصغرها الخامس(٨٧٤).

وإذا كان الكتاب الأول يشمل الطب الفلسفى أو فلسفة الطب (١٤%)، والكتابان الثالث والرابع يشملان الأمراض (٦١%)، والثانى والخامس الأدوية المفردة والمركبة (٢٥%)، فإن الطب يشمل ثلاثة أرباع العلم (٧٥%)، والصيدلة الربع الأخير (٢٥%). كما تختلف الجمل والمقالات والفصول فيما بينها أيضاً من حيث الكم نظراً لخضوع الكم لبنية الموضوع. كما تختلف فيما بينها من حيث القول الإجمالى والقول التفصيلى كما هو الحال فى كثرة التفصيل فى الكتاب الأول.

وتكثر الدلالة فى الكتاب الأول لأنه خاص بالطب النظرى أو فلسفة الطب أو الطب الفلسفى وهى الأمور العامة. وتقل تدريجياً فى الطب المهنى أو فى الأمراض الخاصة بكل عضو أو العامة للجسم أو فى الأدوية المفردة أو المركبة من حيث أسماء الأعلام وأسماء الأدوية أو من حيث الأفكار عن الخلق والعناية الإلهية. وأحياناً يصبح الكتاب مهنياً حِرَفياً بلا دلالة فلسفية مثل الكتاب الثانى، أسماء الأدوية مرتبة ترتيباً أبجدياً فهو ممل، لا فكر ولا تحليل ولا توجه.

ولا ينفصل علم الطب عن علم الصيدلة. فالتشخيص مقدمة للعلاج كما أن النظر شرط العمل. علاقة الطب بالصيدلة علاقة النظر بالعمل، والمعرفة بالسلوك، والفهم بالتغيير. فالكتابان الأول والثانى عن الأمور العامة والأدوية المفردة أقرب إلى الطب النظرى. والكتب الثالث والرابع والخامس عن الأمراض الخاصة بكل عضو

---

(٨٧٣) القانون فى الطب تأليف الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن على بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨هـ طبعة جديدة بالأوفست عن مطبعة بولاق، دار صادر، بيروت، (دون تاريخ) (طبعة بولاق ١٢٩٤هـ).

(٨٧٤) بالنسبة لحجم الكتاب: الثالث ٤١%، والرابع ٢٠%، الثانى ١٦%، الأول ١٤%، الخامس ٩%.

والأمراض العامة للجسم كله والأدوية المركبة أقرب إلى الطب العملى الحافظ للصحة والمفيد للصحة أى الطب الوقائى والطب العلاجى.

وتظهر فلسفة الطب فى تقديم الأمور الكلية على الأمور الجزئية، والمجملة على التفصيلية، والقوانين على الممارسة، والأصول على الفروع، والعموم على الخصوص كما هو الحال فى مباحث علم أصول الفقه، فى تصور عام شامل للكون. فالأجزاء لا تؤدى إلى الكل بل الكل هو الذى يؤدى إلى الأجزاء. فالكتاب الأول "فى الأمور الكلية"، والكتاب الثالث "الأمراض الجزئية للأعضاء، والكتاب الرابع "الأمراض الجزئية لغير الأعضاء". وفى نفس الوقت الأجزاء نوعان، الأمراض الجزئية للأعضاء، فلكل عضو مرض، والأمراض الجزئية لغير الأعضاء. فالمرض قد يكون عاما. وهنا يتم الانتقال من الجزء إلى عدة أجزاء أو من الجزء إلى الكل. وأسبقية الكل على الجزء تصور فلسفى. وأسماء كتب الطب المشهورة فى التراث الطبى الإسلامى تدل على هذا العموم والشمول مثل "الحاوى" للرازى، و"القانون" لابن سينا، و"الكليات" لابن رشد(٨٧٥).

وابن سينا على وعى منهجى بأولوية الكل على الجزء فى قسمى الطب، النظرى والعملى. فالنظرى تشخيص ووصف. والعملى علاج وشفاء. وفى الأدوية المفردة يتكلم فى كلياتها قبل جزئياتها. وفى الأمراض الواقعة عضوا عضواً يبدأ بتشريح العضو ومنفعته ثم تشريح كل عضو على حدة أيضاً منتقلاً من الكل إلى الجزء. وفى الصحة يبدأ بالمبادئ العامة فى المحافظة عليها، والقول المطلق على كليات الأمراض وأسبابها وطرق الاستدلالات عليها وطرق معالجتها بالقول الكلى. وفى الأمراض الجزئية يبدأ بالحكم الكلى فى حد مرض وأسبابه ودلائله قبل الأحكام الجزئية ثم يعطى الحكم الكلى

---

(٨٧٥) وسنذكرها فى الكتاب الجزئى جـ١/١٤٧-١٤٨، وكذلك تجد فى الكلام الجزئى فضل شرح لأمر البراز والبول وغير ذلك جـ١/١٤٨، فقد ذكرناهما فى الكتب الجزئية جـ١/١٧٢، ونحن نؤخر القول فيه إلى الكتب الجزئية جـ١/١٧٢، ثم يأتيك فى الكتب الجزئية تفصيل لهذه الجملة جـ١/١٧٢، وسنذكر فى الكتب الجزئية تتمة جـ١/١٨٢، فليتأمل ما قيل فى الكتب الجزئية جـ١/١٩٩، علامات الأمزجة كلية وجزئية جـ١/١٣.

فى المعالجة قبل المعالجات الجزئية. ويدرس أسباب الوجع على الإطلاق قبل أسباب وجع وجع[٨٧٦]. والكلام فى العظام والمفاصل والعصب والمفصل والوتر والرباط والأعراض والدلائل والنبض يبدأ بقول كلى. والكلام فى أجناس القوى والعلاج وتدبير المشايخ وتدبير المسافر بأقوال كلية. وقد يبدأ القول الكلى الموضوع نفسه نظراً لأهمية نوع الخطاب على موضوع الخطاب. والقول والكلام الكلى نوع واحد. والقول الكلى هو الذى يسمح بالاستدلال، والانتقال من المبادئ العامة إلى الموضوعات الخاصة. فالاستدلال على أمراض الرأس من الاستدلال الكلى من أفعال الدماغ[٨٧٧]. والكلام فى الصداع والعلامات الدالة على أصنافه وأقسامه وأحوال العين والرمد ومعالجات الأورام العارضة للحلق والتنفس والأسنان وأوجاع الصدر والجنب ومعالجتها وأورام الكبد والطحال كل ذلك بقول كلى. والكلام فى الحميات وأنواعها ومعالجاتها وفى الجراحات والقروح والخلع والكسر والسموم كل ذلك بقول

(٨٧٦) الفن الأول والثانى من الكتاب الأول عن الجزء النظرى الكلى من الطب وما بعدهما الجزء العملى على نحو كلى جـ١/١٤٨، كلام كلى فى العظام والمفاصل جـ١/٢٤، كلام كلى فى منفعة الرجل جـ١/٣٧، كلام كلى فى العصب والعضل والوتر والرباط جـ١/٣٩، كلام كلى فى الأعراض والدلائل جـ١/١١٢-١١٥، كلام كلى فى النبض جـ١/١٢٣-١٢٦، الفصل الثانى فى ذكر الأمراض والأسباب والأعراض الكلية جـ١/٧٣-١٤٨، فى أجناس القوى بقول كلى جـ١/٦٦، قول كلى فى الأسباب جـ١/٧٩، فى دلائل البول بقول كلى جـ١/١٣٥، قول كلى فى تدبير المشايخ جـ١/١٧٧، قول كلى فى تدبير المسافر جـ١/١٨٣، كلام كلى فى العلاج جـ١/١٨٧.

(٨٧٧) فصل فى الاستدلال الكلى من أفعال الدماغ جـ٢/٧، كلام كلى فى الصداع جـ٢/٢٤، كلام كلى فى العلامات الدالة على أصناف الصداع وأقسامه جـ٢/٢٨، فى تدبير كلى للصداع جـ٢/٣٠، كلام كلى فى أوائل أحوال العين وفى الرمد جـ٢/١٠٨، فى كلام كلى فى معالجات الأورام المعارضة فى نواحى الحلق حـ٢/٢٠١، فى كلام كلى فى التنفس جـ٢/٢١٣، فى كلام كلى في سوء التنفس جـ٢/٢١٧، فى كلام كلى فى نفس الطبائع والأحوال فى نفس الأسنان جـ٢/٢١٨، فى كلام كلى فى أوجاع نواحى الصدر والجنب جـ٢/٢٣٨، فى المعالجات بوجه كلى جـ٢/٢٩٨، فى قول كلى فى أورام الكبد وما يليها جـ٢/٣٦٨، فى كلام كلى فى أمراض الطحال جـ٢/٤١٠.

كلى[٨٧٨]. الكلام المجمل فى مقابل التفصيلى مثل الكلام الكلى فى مقابل الجزئى. فالكلام فى الجراحات وفى معالجات تفرق الاتصال وأصناف القروح والوقى والضربة والسقطة وفى منفعة الرجل كلام مجمل قبل القول التفصيلى[٨٧٩]. والكلام فى الأصول سابق على الكلام فى الفروع خاصة فى طرق الاستدلال. والقوانين العامة للعلاج تسبق الممارسات الخاصة، كما يتقدم العموم على الخصوص[٨٨٠].

وفى العلاج تأتى الأدوية المفردة قبل الأدوية المركبة. فإذا كان التشخيص يبدأ من الكل إلى الجزء فإن العلاج بالأدوية يبدأ بالمفرد قبل المركب أى بالجزء قبل الكل. لذلك يأتى الكتاب الثانى "فى الأدوية المفردة" قبل الكتاب الخامس "فى الأدوية المركبة". والمفرد سابق على المركب تصور فلسفى. ومع ذلك سرعان ما يؤدى البحث فى الأدوية المفردة والمركبة إلى البحث عن قوانين الطبيعة التى تعرف من الأدوية المستعملة فى الطب قبل معرفة قوى الأدوية الجزئية. فالكل سابق على الجزء. فالأدوية المفردة

(٨٧٨) كلام كلى فى الحميات جـ٣/٢-٧٧، كلام كلى فى حميات اليوم جـ٣/٥، فى معالجات حمى يوم بضرب كلى جـ٣/١٨، كلام كلى فى حميات العفونة جـ٣/١٦-٧٧، قول كلى فى علامات حميات العفونة جـ٣/١٨، فى الإشارة إلى معالجات كلية لحمى العفونة جـ٣/٢١، كلام مجمل فى المراجعات جـ٣/١٤٦-١٥٦، كلام كلى فى تفرق الاتصال جـ٣/١٤٦، كلام كلى فى علاج الجراحات جـ٣/١٤٧، كلام كلى فى القروح جـ٣/١٦٨-١٧٠، فى كلام كلى فى الخلع جـ٣/١٨٦، فى علامات الخلع الكلية جـ٣/١٨٧، فى كلام كلى فى الكسر جـ٣/١٩٧، كلام كلى فى السموم المشروبة جـ٣/٢١٨، فى تدبير النهش الكلى جـ٣/٢٣٥-٢٤٨، فى كلام كلى من قوانين المعالجة جـ٣/٢٣٥، فى قول كلى فى لسع الأفاعى وأحكامها جـ٣/٢٤٣، كلام كلى فى علاج العض جـ٣/٢٤٨.

(٨٧٩) كلام مجمل فى الجراحات جـ٣/١٤٦-١٥٦، فى جملة الجراحات جـ٣/١٤٦، فى كلام مجمل فى البط جـ١/٢١٦، كلام مجمل فى معالجات تفرق الاتصال وأصناف القروح والوقى والضربة والسقطة جـ١/٢١٧-٢١٩، كلام مجمل فى منفعة الرجل جـ١/٣٧، فسنقوله فى التفصيل جـ٢/١٧.

(٨٨٠) هذا الباب الذى قبله كالنتيجة من الأصول التى أعطيناها فى الاستدلال جـ٢/١٧، فى قانون علاج القولنج جـ٢/٤٦٠، وإذا فرغنا من هذه القوانين فلنشرع فى التفصيل يسيرا جـ٣/٨٢، وبالحدس أن نذكر ذلك بالتفصيل جـ٣/٨٨، فى الأشياء التى تحدث عن الأسباب العامة جـ١/٧٩، كلام مجمل فى منفعة الرجل جـ١/٣٧ فى أسباب الوجع على الإطلاق جـ١/١٠٨-١٠٩.

لها أصول كلية. وعلى طبيب أن يعرف القوانين الكلية لها(٨٨١).

وتقوم فلسفة الطب عند ابن سينا على مفاهيم أربعة متداخلة: الأركان، والأخلاط، والأمزجة، والاعتدال، وهى مفاهيم مستمدة من الحكمة الطبيعية. فالأركان الأربعة هى العناصر الأربعة. وهى نفسها التى يتكون منها جسم الإنسان. وهى أجسام بسيطة أولية للبدن لا تنقسم. ويحدث بامتزاجها الأنواع المختلفة من الصور. يتسلمها الطبيب من الفيلسوف الطبيعى. وهى أربعة: الأرض والماء وهما ثقيلان، والهواء والنار وهما خفيفان. ثم تتحول الأركان إلى أمزجة أربعة: اليبوسة، والرطوبة، والبرودة والحرارة. الأرض وسط الكل وعليها باقى العناصر والأمزجة على السطح المتحرك من الفلك. وقد يكون المزاج مركبا مزدوجاً مثل البارد اليابس، والبارد الرطب، والحار الرطب، والحار اليابس، فاليابس والرطب عنصران مشتركان دائماً مع البارد والحار. البارد للاستمساك والثبات والحار للتخلخل والتكاثف.

والمزاج كيفية حاصلة من تفاعل الكيفيات المضادة فى حد ما. يتسلمه الطبيب من الطبيعى على سبيل الوضع لأنه غير بين بنفسه. وهو على نوعين أول وثان. الأول يحدث من العناصر. والثانى يحدث عن أشياء لها مزاج إذا

(٨٨١) حيث تكلمنا فى أصول كلية للأدوية المفردة جـ١/٢٠٠، هذه هى القوانين الكلية التى يجب أن تكون عنيدة عند الطبيب فى أمر الأدوية المفردة جـ١/٢٣٩.

اختلفت كان لها مزاج ثان عن طبيعة أو عن صفة[٨٨٢]. تمتزج العناصر الأربعة التى منها تتكون جميع المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية فيفعل بعضها فى بعض حتى تستقر على تعادل أو تغالب فيما بينها. وإذا استقرت على شىء فهو المزاج الحقيقى. وإذا حصل المزاج فى المركب هيأه لقبول القوى والكيفيات التى من شأنها أن تكون له بعد المزاج[٨٨٣].

والأخلاط كالمزاج تتكون من العناصر الأربعة وتتولد فيها. وهى نوعان: محمود ويدخل فى التغذى وغير محمود يتحول إلى الإخراج. كما أن المزاج أيضاً يكون فاضلاً وغير فاضل وهو تعبير إنسانى أخلاقى عن وضع طبى طبيعى[٨٨٤]. وقد يكون المزاج فى الأدوية المفردة. لذلك كان المزاج قسمين، معتدل فى الناس، ومعتدل فى الأدوية. المزاج هو دليل الحياة والمؤشر عليها. لذلك يتحدث ابن سينا نبض الأمزجة بما فى ذلك نبض الفصول والبلدان أى إيقاع الطبيعة وموسيقى الكون[٨٨٥]. وحياة الإنسان كلها إيقاع ونبض، فى النوم واليقظة، والرياضة، والاستحمام، والأوجاع، والأورام، والعوارض النفسانية زيادة ونقصاً. والزمان فى الطب مثل الزمان فى الطبيعة مثل تحديد وقت استعمال الحجامة ومدتها.

والمزاج الأمثل هو المزاج المعتدل فى النفس والبدن والبيئة والإقليم، وهناك ثمانية أوجه للاعتدال بين النوع والشخص والعضو والإقليم[٨٨٦]. ومن ثم تكون مهمة العلاج

---

(٨٨٢) جـ١/٥-٦.
(٨٨٣) جـ١/٦-١٣، جـ٢/٢٢٢-٢٢٣.
(٨٨٤) فى الأخلاط جـ١/١٣-١٩، فى ماهية الخلط وأقسامه جـ١/١٣-١٧، فى كيفية توالد الأخلاط جـ١/١٧-١٩، جـ١/١٧٧.
(٨٨٥) فى نبض الأمزجة جـ١/١٣٠-١٣٥، جـ/٢١٢.
(٨٨٦) هذه الوجوه الخمسة هى: ١- بحسب النوع مقيسا إلى ما يختلف مما هو خارج عنه (الاعتدال فى الإنسان) ٢- بحسب النوع مقيسا إلى ما يختلف مما هو فيه (الواسطة بن طرفى المزاج). ٣- بحسب صنف فى النوع مقيسا إلى ما يختلف مما هو خارج عنه وفى نوعه (الاعتدال النوعى) ٤- بحسب صنف فى النوع مقيسا إلى ما يختلف مما هو فيه (الواسطة بين مزاجى الإقليم) ٥- بحسب

الانتقـال مـن التطـرف إلـى الاعتـدال، ومـن المـزاج غيـر الفاضـل إلــى المــزاج الفاضــل، ووصــف كيفيــة تــدبير المــزاج الفاضــل واسـتـصلاح المـزاج الأزيـد حـرارة والأزيـد بـرودة، ومعالجـة أمـراض سـوء المـزاج، وإصـلاح مـزاج العـصب، والتعـرف علـى دلائـل الأمزجـة وعلامـات سـوء المـزاج الحـار والبـارد والرطـب واليـابس، ودلائل آفات المعدة غير المزاجية وعلامات أمزجة الطحال(٨٨٧).

والعلـم بأسـباب الـصحة والمـرض يتطلـب العلـم بالعلـل الأربعـة، الماديـة والفاعليـة والـصورية والتماميـة أى الغائيـة، وهـو تـصور مـستمد مـن الطبيعيـات. والرجـل والمـرأة مثـل الـصورة والمـادة(٨٨٨). وترتيـب الأعـضاء مـن أعلـى إلـى أسـفل تـصور فلـسفى بنـاء علـى سـلم القيمـة كمـا وضـح فـى نظريـة الفـيض(٨٨٩). فـالأهم هـو الأعلـى فـى مقابـل الأدنـى، والجـوهر فـى مقابـل العـرض. فـالأورام تـصعد إلـى أعلـى، والثبـور يهـبط إلـى أسـفل، وهمـا حركتـان عكـسيتان، واحـدة إلـى الخـارج، والثانيـة إلـى الـداخل. ويـشرح ابـن سـينا الجـسم مـن أعلـى إلـى أسـفل مـن المفـرق إلـى القـدم أو مـن الـداخل إلـى الخـارج، العظـم والعـضل والعـصب والـشرايين والأوردة. ويتـضح ذلـك فـى الكتـاب الثالـث فـى ترتيـب الأمـراض مـن أعلـى إلـى أسـفل، مـن الـرأس والـدماغ حتـى الخـصيتين(٨٩٠). كمـا يظهـر تـصور الخـادم والمخـدوم، المـرؤوس والـرئيس ليـشير إلـى

صنف فى النوع مقيسا إلى ما هو خارج عنه وفى صنفه وفى نوعه (مزاج شخص معين) ٦- بحسب صنف فى النوع مقيسا إلى ما يختلف من أحواله فى نفسه (الواسطة فى الشخص) ٧- بحسب العضو مقيسا إلى ما يختلف مما هو خارج عنه وفى بدنه (مزاج العضو) ٨- بحسب العضو مقيسا إلى أحوال نفسه (مزاج العضو فى الاعتدال) جـ١/٧-٨.

(٨٨٧) جـ١/٧٩-٨١/١٩٠-١٩١، جـ٢/٢٩٦-٣٠٦/٤١٠.

(٨٨٨) جـ١/٤-٥/١٤٨.

(٨٨٩) والأهم يكون أهم لأمور ثلاثة: إما لأجل القوة وإما لأجل الشرف وإما لأجل الجوهر، جـ١/١٧٣.

(٨٩٠) ويكون الترتيب من أعلى إلى أسفل على النحو الآتى: الرأس والدماغ، العصب، العين، الأذن، الأنف، الفم واللسان، الأسنان، اللثة والشفتان، الحلق، الرئة والصدر، القلب، الثدى، المرىء والمعدة، الكبد، المرارة والطحال، الأمعاء والمقعدة، الكلية، المثانة والبول، أعضاء التناسل من الذكر دون النسوان، أوضاع التناسل، أطراف الأعضاء (الفخذان، الساقان، القدمان).

التصور الرأسى للعالم فى تحديد العلاقة بين طرفين منذ أن وضع الكندى فى ثنائية الخلق أن العالم عالمان، وضاعفها الفارابى فأصبحت نظرية الفيض فى التصور الهرمى للعالم[891].

٦- الطب علم إنسانى.

ويتجاوز علم الطب العلم الطبيعى كى يصبح علماً انسانياً مرتبطاً بالحياة وبمراحل العمر. الطب عامل مساعد للحياة ولكنه لا يستطيع أن يوقف مسار الحياة والتطور أو إرجاع مراحل العمر إلى الوراء مثل "رجوع الشيخ إلى صباه" فى تراثنا القديم أو عقاقير العجوز المتصابى وأدوية الشباب الدائم وإطالة العمر، والقضاء على ضعف الشيخوخة وأسطورة أكسير الحياة.

لذلك أسس ابن سينا الطب الارتقائى الذى يتتبع مراحل العمر، طب الأطفال، وطب المراهقة، وطب الشيخوخة. فظهور الأسنان مرتبط بمراحل العمر الأربعة: الأولى سن النمو وهو سن الحداثة من السنة الأولى حتى الثلاثين، والثانية سن الوقوف موهو سن الشباب من الثلاثين حتى الأربعين، والثالثة سن الانحطاط مع بقاء القوة وهو سن المكتهلين من الأربعين حتى الستين، والرابعة سن الانحطاط مع ظهور الضعف فى القوة، وهو سن الشيوخ، من الستين إلى نهاية العمر. وينقسم سن الحداثة إلى أربعة مراحل: الأول سن الطفولة حيث يكون المولود غير مستعد الأعضاء للنهوض، والثانية سن الصبا بعد أن ينهض الطفل وقبل الشدة ونبات الأسنان قبل المراهقة، والثالثة سن الغلامية والرهاق، والرابعة سن الفتوة. وتظهر مراحل العمر فى علامات مثل ألوان البول

---

(٨٩١) فى القوى الطبيعية المخدومة جـ١/٦٧-٦٨، وأما القوى الطبيعية فمنها خادمة ومنها مخدومة جـ١/٦٧، فى القوة الطبيعية الخادمة جـ١/٦٨-٦٩.

واختلافـه بـين بـول الـصبيان وبـول المـشايخ[٨٩٢]. ويـرتبط الطـب الارتقـائى بالتربيـة الرياضـية للبـالغين بعـد تـدبير الأطفـال إذا مـا انتقلـوا إلـى سـن الـصبا. فيتحـدث ابـن سـينا عـن الرياضـة وأنواعهـا ووقتهـا والانقطـاع عنهـا والتـدليك والاسـتحمام والاغتـسال بالمـاء البـارد. وللتغذيـة دور فـى تقويـة الأعـضاء الـضعيفة وتنميـة الأعـضاء الـصغيرة، وللمـشايخ تـدبير خـاص فـى التغذية والشراب وتفتيح الشرايين والتدليك والرياضة[٨٩٣].

ولمـا كـان علـم الحيـوان أحـد أقـسام العلـم الطبيعـى كـان الطـب البيطـرى أحـد فـروع الطـب الطبيعـى مثـل الطـب البـشرى. فالطبيعـة الحيـة واحـدة، والقـوى الحياتيـة واحـدة مـع اخـتلاف نـوعى مثـل اخـتلاف أبـوال الحيوانـات عـن أبـوال الناس[٨٩٤].

وهنـاك فـرق فـى الدرجـة بـين طـب الرجـال وطـب النـساء نظـراً للفـرق بـين الجـسدين فـى بيئـة ثقافيـة وشـرعية تقـوم علـى هـذا التمـايز. ولا حيـاء فـى الـدين. ولـيس عـاراً علـى الطبيـب معرفـة ذلـك وعلاجـه. فـأبوال النـساء مختلفـة عـن أبـوال الرجـال. وبـول النـساء أغلـظ وأشـد بياضـاً وأقـل رونقـاً مـن بـول الرجـال. وبـول الرجـال يكـدره التحريـك علـى عكـس بـول النـساء. ونـبض الـذكور غيـر نـبض الإنـاث، ونـبض غيـر الحبـالى غيـر نـبض الحبـالى. ويُعـذر الطبيـب فيمـا يعلـم مـن التلذيـذ وتـضيق القبـل وتـسخينه وتفـصيل ملـذذات الرجـال والنـساء، والبحـث فيمـا

---

(٨٩٢) جـ١/١٤٦ فـى تـدبير المولـود كمـا يولـد إلـى أن يـنهض جـ١/١٥٠، فـى تـدبير الأوضاع والنقل جـ١/١٥١، فى الأعراض التى تعرض الصبيان وعلاجاتها جـ١/١٥٤.

(٨٩٣) فـى تـدبير الأطفـال إذا انتقلـوا إلـى سـن الـصبا جـ١/١٥٧-١٥٨، فـى التـدبير المـشترك للبـالغين جـ١/١٥٨-١٧٧، فـى التربيـة جـ١/١٥٠-١٥٨، فـى تـدبير المأكولات جـ١/١٦٣، فـى تـدبير المـاء والـشراب جـ١/١٦٨، فـى تقويـة الأعـضاء الضعيفة وتسمينها وتعظـيم حجمهـا جـ١/١٧٢، فـى تـدبير المـشايخ جـ١/١٧٧-١٧٩.

(٨٩٤) فى أبوال الحيوانات للامتحان وبيـان مخالفتهـا لأبـوال النـاس جـ١/١٤٦، فـى القوى الحيوانية جـ١/٧٠، انه لا عار على الطبيب إذا تكلم فى تعظيم الـذكر وفـى تضييق القبل وتلذيذ الأنثى وذلك لأنهما من الأسباب التى يتوصل بها إلى نسله. لصغر القضيب لا تلتذ المرأة فلا تنزل وتنفر عن زوجها وتطلـب غيـره. وإذا لـم تكـن ضيقة لم يوافقها زوجها ويحتاج كل إلى بـدل. والإنـزال المعاجـل لا تقـضى المـرأة وطرها فتلجأ إلى المسـاحقة"، جـ٢/٤٤٩-٥٥٠.

يعظم به الذكر وما يضيق به الفرج والمسخنات للقبل[٨٩٥].

ويشمل الطب الطبيعي النفسي، يرتبط طب الأبدان بطب النفوس كما هو الحال عند الرازى فى "الطب الروحانى" لطب النفوس بعد أن كتب "الحاوى" لطب الأبدان. والبدن والنفس كلاهما من الحكمة الطبيعية. بل لقد تأسس علم جديد يجمع بين طب النفوس وطب الأبدان وهو "علم الفراسة" الذى ألف فيه الرازى ابن سينا، معرفة أحوال النفس من خلال ظواهرها الجسمية على ما هو معروف فى "علم السيكوفيزيقا" فى الغرب الحديث منذ القرن الماضى القائم على التوازى بين الظاهرة النفسية والظاهرة الجسمية.

وكان أحد أسباب نشأة علم النفس الخالص القائم على الاستبطان[٨٩٦]. يجمع ابن سينا إذن بين الطب البدنى والطب النفسى. فالطب لديه علم كلى، نفسى بدنى، عقلى جسمى، دينى بيئى، إلهى جغرافى مما يحمى الطب من الوقوع فى المنحى التجريبى الخالص ثم تظهر أزمة العلوم التجريبية كما هو الحال فى العلم الغربى الحديث. هو العلم الشامل الذى من خلاله تصبح الحكمة الطبيعية علماً دقيقاً.

يدرس علم الطب الصلة بين النفسى والجسمى. أما وحدة قوى النفس فمهمة الفيلسوف وليس الطبيب. وقوى النفس نظرية وعملية مدركة ومحركة[٨٩٧]. ففى الأمراض لعضو عضو يتحدث ابن سينا عن الأمراض النفسية فى أمراض الرأس والدماغ وأكثر مضرتها فى أفعال الحس والسياسة. فأحوال الدماغ هى من الأفعال الحسية والأفعال السياسية أى التذكر والتفكر والتصور وقوة الوهم والحدس والأفعال الحركية. يشمل علم الطب هنا الطب

---

(٨٩٥) جـ١/١٢٩/١٣٣/١٤٦.
(٨٩٦) خاصة عند برجسون وهوسرل.
(٨٩٧) فى موجبات الحركات النفسانية جـ١/٩٤-٩٥، فى القوى النفسانية المدركة جـ١/٧١، فى القوى النفسانية المحركة جـ١/٧٢، فى الأفعال جـ١/٧٢.

الـذهنى النفـسى أو علـم الـنفس الإدراكـى. وتعنـى الـسياسة هنـا التـدبير وهـى وظيفـة الـدماغ طبقـاً لتـصور المـرؤوس والـرئيس. وقـوة الـوهم والحـدس دالـة علـى قـوة مـزاج الـدماغ. ويفـسر ابـن سـينا النـوم واليقظـة تفـسيراً فزيولوجيـا. فاليقظـة حـال الحيـوان عنـد انتـصاب روحـه النفـسانى إلـى آلات الحـس والحركـة[٨٩٨]. وفـى الأمـراض الدماغيـة وآفاتهـا فـى أفعـال الحركـة الإراديـة يتحـدث عـن الـدواء واللـوى والكـابوس والـصرع وأسـبابه وأدويتـه والـسكتة القلبيـة. وفـى أمـراض العـصب يتحـدث عـن إصـلاح مـزاج العـصب والفـالج والاسـترخاء والتـشنج والكـزاز والتمـرد والحـذر والاخـتلاج. الأول هـو الـذهان والثـانى هـو العـصاب. وعنـدما يعـرض لأحـوال الفـم واللـسان يتعـرض لاسـترخاء اللـسان وثقلـه والخلـل الـداخل فـى الكـلام وتـشنج اللـسان[٨٩٩]. وبعـد الحـديث عـن الـسبات والنـوم وعـلاج الـسبات والنـوم الثقيـل الكـائن فـى الحيـات وعـن اليقظـة والـسهر يتعـرض لآفـات الـذهن واخـتلاط الـذهن والهـذيان، والرعونـة والحمـق، وفـساد الـذكر والتخيـل، والمانيـا وداء الكلـب، والمالنخوليـا والقطـرب والعـشق. والقطـرب نـوع مـن المالنخوليـا يقـع فـى شـهر شـباط يجعـل الإنـسان يفـر مـن الأحيـاء ويعـيش فـى المقـابر. ومـرض العـشق نـوع مـن الوسـواس شـبيه بالمالنخوليـا يستحـسن بعـض الـصور والـشمائل وعلامتـه غـور العـين ويبـسها ثـم الـضحك. ومـن أمـراض العـشق مـا يـصيب العجـائز الـذين يجتهـدون فـى العـشق وشـراء الجـوارى والإكثـار مـن مجـامعتهن والاسـتجداء منهن والطرب معهن. فلم ينته العصر الجميل[٩٠٠].

وهنـاك أيـضاً طـب الـرحلات والأسـفار، ومـا يطـرأ علـى البـدن مـن ظـواهر بنـاء علـى تغييـر البيئـات. وهـو مـا يحـدث حاليـاً مـن تغيـر فـى وظـائف الكبـد بانتقـال الأفارقـة مـن الـبلاد الحـارة

(٨٩٨) جـ٢/٥٤-١٠٨، جـ٢/٦، فصل في الاستدلالات المأخوذة من الأفعال النفسانية الحسية والسياسية والحركية والأحلام من جملة السياسة جـ٢/٧-٨، جـ٢/٥٨.
(٨٩٩) جـ١/٧٢-٨٩، جـ١/٨٩-١٠٨، جـ٢/١٧٦-١٨٠.
(٩٠٠) جـ٢/٥٤-٧٣، جـ٢/٧١.

إلى البلاد الباردة مثل أوروبا. ويتضمن تحليل أمراض والحضر وأمراض الرحلات ودوار البحر وضربة الشمس[٩٠١].

وأسلوب كتاب "القانون" أسلوب إنسانى على عكس ما هو شائع من طابع تجريدى فى علوم الحكمة عامة والعلوم الرياضية والطبيعية خاصة. كما يستعمل ابن سينا الأسلوب الشخصى بضمير المتكلم المفرد أو الجمع مما يدل على أن العلم رؤية، والخطاب العلمى خطاب إنسانى شخصى بعيدا عن الموضوعية الصارمة والتجريد الرياضى والمعادلات الصورية. ويخاطب ابن سينا القارئ ويشركه معه فى التحليل والاستنتاج فى التشخيص وفى العلاج، فى الفهم وفى الممارسة. لذلك تبدأ كثير من الفقرات أو تنتهى أو تتوسط بفعل "أعلم" وصياغاته المتعددة مثل "أعلم جميع ذلك"، "أعلم هذه الجملة"، "فاعلم جميع ما قلناه" أو فى صياغات أخرى مثل "لتعلم ذلك"، "كما تعلم"، "حسب أنت ما تعلم ذلك"، "وأنت تعلم جميع ذلك". وأحيانا يستبدل بفعل أعلم فعل أعرف وصياغاته المتعددة مثل "وأنت تعرف ذلك"[٩٠٢]. كما يستعمل ابن سينا عديدا من التشبيهات الطبية تجعل أسلوبه فى التعبير أدبياً مفهوماً مقروءاً. فالطب علم إنسانى فى أدوات التعبير

---

(٩٠١) الجملة فى تدبير المسافرين جـ١/١٨٢-١٨٧، قولى كلى فى تدبير المسافر جـ١/١٨٣-١٨٤، توقى الحر وخصوصاً فى السفر وتدبير من يسافر فيه جـ١/١٨٤-١٨٥، فى حفظ الأطراف من ضرر البرد جـ١/١٨٥-١٨٦، فى حفظ اللون فى السفر جـ١/١٨٦، فى توقى المسافر ومضرة المياه المختلفة جـ١/١٨٦، فى تدبير راكب البحر جـ١/١٨٧.

(٩٠٢) أعلم أن جـ١/٦٦/٧٦/٧٨/٧٩/١٠٢/١٤٦/١٦٣/١٦٧/١٧١/١٩٤/١٩٩/٢١٧/٢١٢/٢٤٢، جـ٢/١٠/٣١/ ٦٠/٦٦/١٠٨/١١١/١٢٩/١٤١/١٤٣/١٤٨/١٨٦/٢٠١/٢٥٣/٤٢٧/٥٠٩، جـ٣/١٠٩/ ١٢٥/٢٠٤/٢٨٢/ ٣٠٩، فاعلم ذلك جـ١/٤١/٤٥/٤٨/٤٩/٥١/٦١/٦٢/٧٦/١٠٧/١٣٢/١٣٥/ ١٦١/٢١٦/٢٢٦، فاعلم هذه الجملة، جـ١/١١٩ فاعلم ذلك بجملته، جـ٢/١٣٠/٢٦٠، فاعلم جميع ذلك جـ١/١١٢، جـ٢/٨٩/٣٥٦/٤٥٤/٥٩٩، واعلم جـ١/٥٠، حسب أنت ما تعلم ذلك، جـ١/١٤٥، جـ٢/٢٠٠/٢٣٣/٣٧١، جـ٣/٣٠، ليعلم ذلك جـ٢/٤٧، فاعلم جميع ما قلناه جـ٣/٢٠/٤٤، فاحكم بقدره جـ٣/١٠٣، فاعمل حسب ما تعلم جـ٢/٦٣.

ولـيس فقـط علمـاً طبيعيـاً مجـرداً فـى معـادلات رياضـية أو طبيعيـة أو تفـاعلات كيميائيـة رمزيـة. يـستعمل أسـلوب التـشبيه للتقريـب إلـى الإفهـام فـالعين فـى الـرأس مثـل الطليعـة فـى العـسكر. ويـستعمل نفـس الأسـلوب لـشرح البُحـران. فـالمرض للبـدن كالعـدو الخـارجى للمدينـة، والطبيعـة كالـسلطان الحـافظ لهـا. وقـد تجـرى بينهمـا منـاجزات خفيفـة لا يعتـد بهـا. وقـد يـشتد القتـال فتعـرض علامـات وأحـوال وأسـباب. إمـا أن يغلـب الـسلطان الحـامى أو العـدو الخـارجى حتـى يقـع القتـال مـرة أخـرى. والـسلطان إمـا أن يطـرد العـدو كليـة أو نسبيا فالطب سياسة. والبدن دولة[٩٠٣].

٧- العقـل والتجربـة.

ويعتمـد ابـن سـينا فـى كتـاب "القـانون" بالإضـافة إلـى التـراث الطبـى، الوافـد والمـوروث علـى العقـل والتجربـة أى علـى المنطـق والطبيعـة مـن أجـل التـصديق، والتحقـق مـن صـحة القـوانين الطبيـة بالتجربـة والوصـول إلـى قـوانين أخـرى بعد التحقق من صدقها أيضاً بالعقل والتجربة.

تتعـدد الآراء الطبيـة فـى التـراث الطبـى المـوروث. ويقـارن ابـن سـينا بينهـا، محلـلاً وناقـداً، قـابلاً ورافـضاً. فالطـب باعتبـاره علمـاً انـسانياً لا يمنـع مـن التعـدد واخـتلاف الآراء لأنـه فـى النهايـة فلـسفة طبيعيـة وممارسـة عمليـة للطـب النظـرى. تتعـدد الآراء فـى التـشخيص والفهـم والتفـسير، وتتوحـد فـى العـلاج أى التعـدد فـى الأطـر النظريـة وفـى رؤى العـالم وتتوحـد فـى المنفعـة العمليـة وتحقيـق المنفعـة العامـة كمـا هـو الحـال عنـد الأصـوليين فـى تعـدد الاجتهـادات النظريـة وتوحـد المـصالح العامة.

وبـالرغم مـن الطـابع التجميعـى المهنـى المجـرد لمعظـم مـواد "القـانون" إلا أنـه يكـشف أحيانـاً عـن بعـض الجـدل والحـوار بـل الاعتـراض الـداخلى مـن خـلال الأسـلوب مثـل "ولـيس لقائـل

---

(٩٠٣) جـ٢/٢/٤٦، جـ٣/٧٧-٧٨.

أن يقـــول"[٩٠٤]، بـــصرف النظـــر عـــن القائـــل معروفـــاً كـــان أو مجهـولاً، فـرداً أو جماعـة. فـلا يهـم نـسبة الأقـوال إلـى أصـحابها. يكفـى "قـال بعـضهم"[٩٠٥]. إذ يعتـرض ابـن سـينا علـى القـول بـأن أحـوال البـدن ثلاثـة: الـصحة والمـرض وحالـة ثالثـة لا صـحة ولا مـرض. وقـد ذكـرت الحـالتين الأوليـين لأن أحـوال البـدن ليـست ثلاثـة ولا اثنتـين بـل حالـة واحـدة، حركـة مـستمرة مـن الـصحة والمـرض أو ملكـة تـصدر عنهـا أفعـال. وهـذا خطـأ فـى الحـدود. ويـستعمل ابـن سـينا أسـلوب العـالم المفتـوح، أسـلوب الاحتمـال والظـن ولـيس أسـلوب القطـع والجـزم. يـضع احتمـالات متعـددة ثـم يختـار الـرأى الأصـوب وينتقـد بعـض أقـوال المتخلفـين مـن أن خيـر حمّـام مـا قـدم بنـاؤه واتـسع هـواؤه، وعـذب مـاؤه. وزاد آخـرون قـدر الأتـون توقـد بقـدر مـزاج مـن أراد وروده[٩٠٦]. ولا يلتفـت إلـى القـول بـأن المـاء لا يرطـب الأعـضاء الأصـلية. ويـصحح ابـن سـينا أخطـاء الـسابقين مستـشهداً بتـراث طبـى آخـر هـو غالبـاً تـراث جـالينوس تأييـدا لرأيـه الـصحيح مـن التـاريخ بالإضـافة إلـى حكـم العقـل الـسليم وتـصديق التجربـة. ينقـد التـراث الطبـى الـسابق الوافـد أو المـوروث، ولا ينقـل دون تمحـيص ومراجعـة بنـاء علـى العقـل والتجربـة حتـى يـصدر القـول الـصحيح وهـو القـول الفـصل[٩٠٧]. يجمـع ابـن سـينا التـراث الطبـى القـديم، الوافـد والمـوروث، ثـم يحـاول أن يفهـم اسـتدلاله كمنطقـى ثـم التـصديق علـى ذلـك بالتجربـة كطبيعـى. لـذلك جمـع طـب ابـن سـينا بـين الفهـم والتفـسير، الفهـم المنطقـى والتفـسير الطبيعـى. لا يـضحى بـالفهم مـن أجـل التفـسير وإلا وقـع فـى الطـب التجريبـى، ولا يـضحى

---

(٩٠٤) جـ٣/١

(٩٠٥) ولا يلتفت إلى ما يقوله الآخرون جـ١٤٣/١، وقد حكى بعضهم أن جـ١٤٣/١، قال بعضهم جـ٢٤٨/١، فيما زعم قوم جـ٤٥٨/١، ولا يلتفت إلى من يقول جـ٥٣٦/٢.

(٩٠٦) جـ١٠٢/١، جـ٥٦/٣، فإنا نشير إلى ما يجب أن يقال فى الكتب الطبية الساذجة جـ٢٦٦/٢.

(٩٠٧) فإن هذا الكلام خطأ وذلك لأن اللين اللزج يتجدد والعظام أيضاً تردم وقد أقر به جالينوس ولا تلتفت إلى ما يقال من أنه دسيس السوفسطائيين جـ٣٩٢/٢، فذلك خطأ قال به قوم وأكثر ما يعرض ذلك بعد الثانى والثالث (الحمى والولادة) جـ١٠٧/٣.

بالتفسير من أجل الفهم وإلا وقع فى الطب العقلى الخالص، وربما وُجد هذان التياران عند جالينوس وبقراط. فجالينوس أقرب إلى الطبى العقلى، وبقراط أقرب إلى الطب التجريبى. لذلك فضل المسلمون جالينوس على بقراط لأن الطب العقلى أقرب إلى الحكمة الشاملة التى تضم النفس والمنطق والأخلاق. وهو فى نفس الوقت طب وصفى يقوم على وصف البدن. ويعنى الوصف إعطاء الأولوية المطلقة للموضوع على التراث، والقدرة على التخلى عن الأحكام المسبقة والنظريات التى لا تستقرى من الواقع.

هناك صلة إذن بين الطب باعتباره علماً طبيعياً والمنطق باعتباره استدلالاً عقلياً. ومن ثم ارتبطت الحكمة المنطقية بالحكمة الطبيعية وربما فيما بعد بالحكمة الإلهية. فالطب عند ابن سينا طب عقلى منطقى، يعتمد على قواعد الاستدلال. إذ ترجع بعض أخطاء الأطباء والممارسين إلى أخطاء فى الاستدلال. فإذا أراد الطبيب أن يحدد معنى الصحة فإنه يحتاج إلى المنطق لأن الحدود لها شروطها وليس كما يشتهى الأطباء. بل إن علم الطب نفسه فى حاجة إلى حد. والصحة والمرض أيضاً يحتاجان إلى حدود. والمنطق هو الذى يعطى شروط الحدود(٩٠٨). كما يعتمد الطب على منهج القسمة. والقسمة تعتمد على قدرة العقل على إيجاد بنية مشتركة بينه وبين الموضوع. فالاعتدال مثلاً له ثمانية أوجه تقوم على القسمة بين الشخص والنوع والإقليم. وتقسيم أجزاء البدن، وأجزاء كل جزء يقوم على القسمة. ويبدو طريق القسمة فى أول كل كتاب. ففى أول الكتاب الثانى عن الأدوية المفردة يقسم إلى جملتين: الأولى فى القوانين الطبيعية التى تُعرف من الأدوية المستعملة فى الطب، والثانية الأدوية الجزئية. وتنقسم الأولى إلى ستة مقالات، والثانية إلى عدة ألواح

---

(٩٠٨) وأما معرفة الحق فى ذلك فما يليق بأصول صناعة أخرى تفى أصول صناعة المنطق، فليطلب من هناك جـ١/٤.

وقاعــدة[٩٠٩]. كمــا يظهــر القيـــاس بـــالمعنى العـــام، قيـــاس الــشىء علــى مثلــه وإن لــم يفــصل فــى ضــروب وأشــكال[٩١٠]. فيــضرب ابــن ســينا المثــل بــشىء ثــم يقــيس عليــه لأن الحالــة الخاصـــة تخـــضع لقـــانون عـــام. وقيـــاس النـــبض علـــى نـــبض الفــصول. ويعنــى القيــاس هنــا مجــرد المقارنــة أى قيــاس الــشبه أو الدلالـــة ولـــيس قيـــاس العلـــة لأن العلـــة موضـــوع التجريـــب ولــيس القيــاس. ربمــا القيــاس هنــا أقــرب إلــى قيــاس الأولــى عنـــد الأصـــوليين، الحكـــم علـــى الأكبـــر بـــنفس الحكـــم علـــى الأصـغر لأن الأكثـر أولـى بـالحكم مـن الأقـل. وهـو قيـاس علـى الجــسم الإنــسانى ولــيس قياســاً صــورياً. هــو قيــاس حــسى مرئـى ولـيس قياسـا صـوريا مجـردا. قيـاس عملـى ولـيس قياسـاً نظريـــاً[٩١١]. لـــذلك يمكـــن التعـــرف علـــى أمزجـــة الأدويـــة بالقياس[٩١٢].

ويظهــر لفــظ الاســتدلال والاســتدلالات فــى الكتــاب الثالــث عـــن أمـــراض عـــضو عـــضو. والاســـتدلال مـــع الـــدليل والأدلـــة. والـــدليل فـــى الطـــب هـــى العلامــة قبــل أن تتحــول إلــى منطــق للاســتدلال. والعلامــة غيــر العــرض. العلامـــة ثابتـــة والعـــرض زائـــل. والاســـتدلال بالعلامـــات علــى الأمــراض مــن أجــل المعالجــات. والاســتدلال بالعلامــات اســتدلال تجريبــى كمــا هــو الحــال فــى علــم الأصــول بالاســتدلال بـــالقرائن[٩١٣]. ولا يمنـــع الاســـتدلال مـــن الاشـــتباه ومـــن ثـــم

---

(٩٠٩) جـ١/٢٢٢.

(٩١٠) وقس على ذلك نظائر ما قلناه جـ١/١٦٨، وعلى هذا القياس جـ١/٢٠١، فتكون أحكام النبض فيها على قياس ما عرفت من نبض الفصول جـ١/١٣١.

(٩١١) وقد بين فى الكتاب الأول معنى القول أن هذا الدواء حار وهذا بارد وهذا رطب وهذا يابس بالقياس إلى أبداننا جـ٢/٢٢٢.

(٩١٢) ويمكن التعرف على أمزجة الأدوية المفردة بالقياس، وهو المقالة الثالثة من الجملة الأولى عن القوانين الطبيعية التى تعرف من أمر الأدوية المستعملة فى الطب من الكتاب الثانى عن الأدوية المفردة. المقالة الثالثة فى تعرف أمزجة الأدوية المفردة بالقياس جـ٢/٢٢٢، فى تعرف قوى الأمزجة الأدوية بالقياس جـ١/٢٢٦-٢٣١، وربما كان كثيرا بالقياس إلى... وربما كان قليلاً بالقياس إلى.... جـ٢/١٤٥، لا يوجد له بالقياس إلى الرئة جـ٢/٣٥٥، وصارت واسعة جداً بالقياس إلى خلقها جـ٢/٣٨٦، وعلى قياس ما قيل جـ٢/٤٠٢.

(٩١٣) فى الدلائل التى يجب أن يتعرف منها أحوال الدماغ جـ٢/٦، فى كيفية

يحتاج إلى تأويل مثل الاستدلال على أيام البُحران من أجل إحكامها[٩١٤]. وقد يجتمع القياس والتجربة، الاستدلال والمشاهدة طالما أن الاستدلال عيني[٩١٥]. وتبرز أحياناً مفاهيم منطق الأصول مثل الموافقة والمخالفة والإجماع[٩١٦].

أما التجربة فهى الممارسة الطبية والتجارب العلمية التى قام بها ابن سينا بالإضافة إلى التراث الطبى الوافد والموروث والاستدلال المنطقى. ولا يذكر ابن سينا اسم دواء جديد إلا ويضيف إليه أنه مجرب له وأثبت نفعه إما مباشرة أو عن طريق استعماله عند المرضى. والتجارب إما موروثة من القدماء انتحلها المحدثون وإما تجارب ابن سينا التى أقام بها إضافة إلى تجارب القدماء. والتجربة هى الامتحان[٩١٧]. ويعتمد ابن

الاستدلال من هذه الدلائل على أحوال الدماغ جـ٢/٧، فى الاستدلال الكلى من أفعال الدماغ جـ٢/٧، فى الاستدلالات المأخوذة من الأفعال النفسانية جـ٢/٧، فى الاستدلال من الفعال الحركية جـ٢/٩، فى الدلائل المأخوذة من الأفعال الطبيعية جـ٢/١٠، فى الدلائل المأخوذة من الموافقة والمخالفة جـ٢/١١، فى الاستدلال الكائن من جهة مقدار الرأس جـ٢/١٢، فى الاستدلال من شكل الرأس جـ٢/١٣، فى الاستدلال مما يحسه الدماغ جـ٢/١٣، فى الاستدلالات المأخوذة من أحوال أعضاء هى كالفروع جـ٢/١٣، فى الاستدلالات من المشاركات لأعضاء يشاركها الدماغ ويقرب منها جـ٢/١٥، فى الاستدلال على العضو الذى يتألم الدماغ بمشاركته جـ٢/١٥، فى دلائل مزاج الدماغ المعتدل جـ٢/١٥، فى دلائل الأمزجة الواقعة الجبلة جـ٢/١٦، فى الاستدلال على أصناف السموم جـ٣/٢١٩.

(٩١٤) فى البحران ومذاهب الاستدلال عليه وعلى الخير والشر جـ٣/٧٧-١٠٩.

(٩١٥) فقد احتج بقياس وتجربة. أما القياس.. وأما التجربة... وقابلهم جالينوس بقياس وتجربة. أما القياس فخطابى وصورته أنه.. وأما التجربة فالمشاهدة فقد حكى أن ... جـ٣/١٦٤.

(٩١٦) القوى النفسانية المحركة وتصبح فى كل عضلة طبيعية أخرى تابعة لحكم الوهم الموجب للإجماع جـ١/٧٢.

(٩١٧) صنعة معجون مجرب لنا جـ٣/٣٤٠، ومما جرب حينئذ جـ٢/١٩٤، وقد جربناه نحن جـ٢/٤٣٠، ترتيب مجرب لنا جـ٢/٥٤٤، صفة معجون مجرب نافع جـ٢/٥٢٤، قرص جيد ومجرب جـ٣/٣٧، أخرى مجربة جـ٣/٤٨، أقراص جيدة مجربة جـ٣/٤٨، الأدوية الجديدة المجربة جـ٣/٥٠، دواء جيد مجرب للقدماء انتحله بعض المحدثين جـ٣/١١٩، وقد جرب فوجد جيداً جـ٣/٢٧٦، ينفع جداً من الحميات العنيفة بزره وماؤه فيما جرب جـ١/٣٤١، فيما زعم قوم من المجربين جـ١/٣٤٣، وقد اتفق فى زماننا أيام حياة الملك شمس الدولة قدس الله روحه أن سلخ فهد من فهودته على طائفة من لحية فهادنا ثم يجنبه فخضبها سواءا جـ٣/٢٧٤، وأنت تعلم ذلك

سينا فى التشخيص على التجربة أيضا وليس فقط فى العلاج، فى تحليل الدم والبراز والبول ومعرفة سرعة ترسيب الدم(٩١٨). وقد تحولت التجربة إلى مذهب له أنصار(٩١٩).

وتجرى التجربة على الأدوية من أجل معرفة أمزجتها. وطرق تحضيرها بالتجربة تسمى النسخة والجدول أى النسب(٩٢٠). ففى الكتاب الثانى عن الأدوية المفردة، فى الجملة الأولى عن القوانين الطبيعية التى تعرف من الأدوية المستعملة فى الطب وهى على ست مقالات، الأولى فى تعرف أمزجة الأدوية المفردة، والثانية التعرف عنها بالتجربة. وإذا كانت الأدوية تعرف بالقياس أى بالمثل فإنها أيضاً تُعرف بالتجربة ولكن طريق التجربة مقدم على طريق القياس(٩٢١). والتجربة تهدى إلى معرفة قوة الدواء بالثقة بعد مراعاة شرائط سبعة(٩٢٢). وهذه القوانين مأخوذة من سرعة استمالتها إلى النار والتسخين ومن بطء استمالتها ومن سرعة جمودها وبطئه، ومن الروائح، ومن الطعوم، ومن الألوان، ومن أفعال وقوى معلومة لاكتساب دلائل واضحة على قوى مجهولة ومعرفة ذلك من الطبيعيات(٩٢٣). وقد تعرض للأدوية أحكام بسبب الأحوال بالصناعة مثل الطبخ والسحق والإحراق بالنار والغسل والإجماد فى البرد والوضع بجوار أدوية أخرى. فللأدوية خصائص داخلية وأخرى

بالامتحان جـ١/١٤٢.

(٩١٨) ربما انتفع الطبيب عند وقوفه على أبوال الحيوانات فيما يجرب به جـ١/١٤٦.

(٩١٩) وقال أصحاب التجربة لا يجمع بين مائى التبر والنهر جـ١/١٦٩.

(٩٢٠) جـ٢/٣١٠/٢٥٥/٣١٤/٤٣٥/٥٤٥، جـ٣/٣٠/٢٦٦/٣١٢/٣١٥/٣٧٤/٣٩٠.

(٩٢١) المقالة الثانية فى تعرف أمزجة الأدوية المفردة بالتجربة جـ١/٢٢٢-٢٢٦، الأدوية تتعرف قواها عن طريقين أحدهما القياس والآخر التجربة، ولنقدم الكلام التجربة.

(٩٢٢) هذه الشرائط السبعة هى:

أ - أن يكون الدواء خالياً من كيفية مكتسبة حرارة أو برودة.

ب- أن يكون المجرب عليه علة مفردة وإن كان علة مركبة يقتضى علاجين.

جـ- أن يكون الدواء قد جرب على المضادة.

د - أن تكون القوة فى الدواء مساوية للقوة فى العلة.

هـ- مراعاة الزمان الذى يظهر فيه أثره.

و - مراعاة استعماله على الدوام أو على الأكثر وإلا كان فعله بالعرض.

ز - أن تكون التجربة على بدن الإنسان، جـ٢/٢٢٤-٢٢٦.

(٩٢٣) جـ٢/٢٢٦.

خارجيـة[٩٢٤]. ويـتم التعامـل مـع الأدويـة مـع وضـع ألـواح مـصبوغة بأصـباغها ووضـع قـانون ودسـتور لتـسهيل الـصناعة علـى طالبيهـا لالتقـاط منافعهـا لكـل عـضو ظـاهراً وباطنـاً وهـى سـتة عـشر لوحـاً تـتلخص فـى التعـرف علـى ماهياتهـا وأنواعهـا وآثارهـا ومنافعهـا دون أسـماِئها[٩٢٥]. وأحيانـاً تكـون أسـماء الأدويـة إبداعيـة صـرفة مـشتقة مـن وظائفهـا مثـل الملطـف والمحلـل والجـالى والمخـشن.. الـخ دون الاعتمـاد علـى اليونانيـة أو الفارسـية أو الهنديـة. ويـذكر تـاريخ الـدواء واسـتعماله كحجـة عملية على منفعته وأثره[٩٢٦].

والهـدف مـن التجريـب هـو البحـث عـن العلـل. إلا أن التعليـل موضـوع فـى أصـول الطبيعيـات خـارج عمـل الطبيـب. ومـع ذلـك يتحـدث ابـن سـينا عـن الأسـباب والمـسببات وكأننـا فـى علـم أصـول الفقـه فـى مباحـث العلـة. الـسبب هـو العلـة والمـسبب هـو الـذى جعـل الـسبب سـبباً وهـو خـارج نطـاق فـى علـم أصـول الفقـه وأدخـل فـى علـوم الحكمـة. وهنـاك الأسـباب الخاصـة، والأسـباب العامـة وهـى المـسببات أو العلـل

---

(٩٢٤) جـ١/٢٣٦-٢٣٨، فى بيان الأدوية المفردة على ترتيب جيد جـ١/٢٤٣.

(٩٢٥) هذه الألواح الستة عشر هى: ١- أسماء الأدوية المفردة وتعريف ماهياتها. ٢- اختيار الجيد منها. ٣- كيفياتها وطبائعها. ٤- خـواص أحوالهـا وأفعالهـا الكليـة مثـل التحليل والانضاج والتفرية والتخدير. ٥- أفعالها التى تتعلق بالزينة. ٦- أفعالها فـى الأورام والبثـور. ٧- القـروح والجراحـات والكـسور. ٨- أمـراض المفاصـل والأعـصاب. ٩- أمـراض أعـضاء الـرأس. ١٠- أمـراض أعـضاء العين.١١- أمراض أعـضاء الـنفس والـصدر. ١٢- أمـراض أعـضاء الغـذاء.١٣- أمـراض أعـضاء الـنفَس. ١٤- الحميـات. ١٥- نسبة الأدوية إلى السموم. ١٦- أبدال الأدوية، جـ١/٢٤٢-٢٤٣.

(٩٢٦) مثـل: الملطـف، المحلـل، الجـالى، المخـشن، المرضـى، المنـضج، الهاضـم، الكاسـر، الريـاح، المقطـع، الجـاذب، الـلاذع، الممـر، المحكـك، المقـرح، المحـرق، الأكـال، المفتـت، المعفـن، الكـاوى، القاشـر، المبـرد، المقـوى، الـرادع، المغلـظ، المفجح، المخدر، المرطب، المنفخ، الغسال، الموسخ للقروح، المزلق، المحلس، المجفف، القابض، العاصـر، المـسدد، المغـرى، الموحـل، المنبـت للحـم، الخـاتم، القاتل السم، الترياق، البادزهر، فى أفعال قوى الأدويـة المفـردة جـ١/٢٣١-٢٣٦، والآن فإنا نأخذ فـى الجملـة الثانيـة ونريـد أن نـتكلم فـى طبـائع الأدويـة المفـردة المعروفة عنـدنا والتـى هـى قريبـة مـن أن يمكننـا معرفتهـا إذا تتبـع آثارهـا تفقـد للعلامات الصحيحة بها وتهمل ذكر أدوية لسنا نقف منها إلا على الأسـامى فقـط وترتـب الألـواح المـذكورة بأصـباغها جــ١/٢٣٩، اسـتعمال الـدواء مـن ملـك لينـوى جـ١/٤٠٨.

الأولـــــى[٩٢٧]. ويهـــــدف العـــــلاج إلـــــى دفـــــع الـــــضرر عـن البـدن وجلـب المنفعـة لـه حتـى ولـو كـان للـدواء آثـار جانبيـة. فقـــــد جبـل البـدن علـى ذلـك[٩٢٨]. وتقـوم الطبيعـة كلهـا علـى جلـب المنفعـــــة ودرء الـضرر كمـا هـو الحـال فـى الـشرع[٩٢٩]. فالـشرع طبيعـى، والطبيعـة شـرعية. فالجمـاع نـافع. وكـل الحـلال نـافع، والحـرام ضـار. والطبيعـة تتحـرك تلقائيـاً نحـو النـافع وتبعـد عـن الـضار. وإتيان الغلمان ضار وقبيح فى الشرع وفى الطبيعة[٩٣٠].

---

(٩٢٧) وفى تحليله كـلام طويـل يتـولاه المـتكلم فـى أصـول الطبيعيـات غيـر الطبيـب جـ٢/٢٢٦، وهذه الأصول يبرهن عليها كما ينبغى فى العلـم الطبيعـى جـ٢/٢٢٦، ومعرفة هذا فى العلم الطبيعى جـ٢/٢٢٦.

(٩٢٨) فى الأشياء التى تحدث عن سـبب مـن الأسـباب العامـة جـ١/٧٩-١٠٤، قـول كلى فى الأسـباب جـ١/٧٩، فـى تعديـد سـبب سـبب لكـل واحـد مـن العـوارض البدنيـــة جـــ١/١٠٤-١١١، فـــى أســـباب الـــسدة وضيق المجارى جـ١/١٠٦، فى أسباب الخشونة جـ١/١٠٦، فـى أسـباب الملامـة جـــ١/١٠٦، فـــى أسباب الخلع ومفارقة الوضع جـ١/١٠٦، فى أسباب سوء المجاورة لمنع المقاربـة جـــ١/١٠٦، فـــى أسـباب سـوء المجـاورة لمنـع المباعـدة جـ١/١٠٦، فـى أسـباب الحركـات غيـر الطبيعيـــة جـــ١/١٠٦، فى أسباب زيـادة العظـم والغـدد جـ١/١٠٧، فـى أسـباب العـدم جـ١/١٠٧، فـى أســـباب الوجـــع علـــى الإطلاق جـ١/١٠٨، فى أسباب وجع وجـع جـ١/١٠٩، فـى أسـباب سـكون الوجـع جـــ١/١١٠، فـــى أسباب اللثة جـ١/١١٠، فى أسباب ما يحبس ويستفرغ جـ١/١١١، فـى أسـباب التخمة والامتلاء جـ١/١١١، فى أسباب ضعف الأعضاء جـ١/١١١، فى أسباب أنواع النـــبض المـــذكورة جـــ١/١٢٨، فى موجبات الأسباب الماسكة وحـدها جـ١/١٢٨، فـى أسـباب الـصحة والمـرض وضرورة الموت جـ١/١٤٨.

(٩٢٩) فى أسباب تتفق للبدن غير ضرورية ولا ضارة جـ١/١٠٢، وممـا يقـال أيضاً أمـر الأدوية المسهلة وتدارك ضررها ونحن أيضا نؤخر الكلام فى بعضه إلى مقالتنا فى العلاج وفى بعضه إلى كلامنا فى الأدوية المسهلة جـ١/١٧٢.

(٩٣٠) فى منافع الجماع جـ٢/٥٣٤-٥٣٥، صفة معجون مجـرب ونـافع جـ٢/٥٢٤، فـى الأمور التى فى اسـتعمالها ضـرر المعـدة والأمعـاء جـ٢/٣٠٦، فـى منفعـة العنـق وتشريح عظامه جـ١/٢٩، فى منفعة الرجل جـ١/٣٧، فى منافع القىء جـ١/٢٠٢-٢٠٣،فى مضار القىء المفرط جـ١/٢٠٣، فى مضار الجماع وأحواله ورداءة أشكاله جـ٢/٥٣٥، وإيثار الغلمان قبيح عند الجمهور ومحرم فـى الـشريعة وهـو مـن جهـة أضر ومن جهة أقل ضرراً. أمـا مـن جهـة أن الطبيعـة تحتـاج فيـه إلـى حركـة أكثـر ليخرج المنى فهو أضر، وأما مـن جهـة أن المنـى لا يتـدفق معـه دفقـاً كثيـراً كمـا يكون فى النساء فإنه أقل ضرراً. ويليه فى حكمه المباشرة دون الفرج ثم يكتمـل

٨- الوحى والطبيعة.

وكما أن هناك صلة بين الطب والمنطق فى القياس والتجربة هناك صلة بين الطب والإلهيات بظهور مفاهيم الروح والمحرك الأول والرؤيا الصادقة والخلق والعناية فى كتاب "القانون فى الطب" لابن سينا. يستعمل ابن سينا بعض المفاهيم الميتافيزيقية الدينية فى الطب مثل "الروح" و"النفس" بالمعنى العلمى أكثر منها بالمعنى الدينى، بالمعنى الوظيفى وليس بالمعنى العقائدى. ويعنى بالروح أو النفس بالمعنى الطبيعى ما يسرى فى البدن كقوة مادية[٩٣١]. فالغضب ينشأ من إثارة القوة فى الروح. كما يظهر مفهوم "المحرك الأول" عند الحديث عن حركة الأعضاء بعنصر النار واجتماع الحار واليابس والخفة والثقل. فالثقل أعون فى كون الأعضاء وسكونها، والخفة أعون فى كون الأرواح وتحركها. والمحرك الأول هو المحرك للنفس بإذن باريها[٩٣٢]. وهنا تبدو الأشعرية الكامنة فى نسيج الفلسفة الإشراقية. وبمناسبة ما قاله جالينوس فى الرؤيا يضيف ابن سينا أن الرؤيا الصادقة جزء من أجزاء النبوة مكملاً الوافد بالموروث وقارئاً له من خلاله[٩٣٣].

والفكرتان الرئيسيتان اللتان تتخللان كتاب "القانون فى الطب" لابن سينا هما الخلق والعناية. فالطبيعة مخلوقة، والعناية فيها من صنع الله. الله هو الذى وضع المزاج المعتدل فى الإنسان. وهو الذى وضع فى كل عضو مزاجه الأصلح لأفعاله وأحواله بحسب إمكانياته، وذلك من اختصاص الفيلسوف لا الطبيب، وأعطى الإنسان أعدل مزاج فى هذا العالم مناسب لقواه. وتلك حكمة الخلق، وكأن ابن سينا يشرح آية ﴿**تبارك الله أحسن الخالقين**﴾ فى الطبيعة وفى علم الطب. ويظهر اللفظان، الخلق والعناية،

به جـ٥٣٥/٢.
(٩٣١) جـ١٣٢/١، أما الغضب فإنه بما يثير من القوة ويبسط من الروح جـ١٣٤/١.
(٩٣٢) جـ٦١/١.
(٩٣٣) جـ٢٠٩/١.

علـــى التبـــادل، الخلـــق أولاً والعنايـــة ثانيـــاً[٩٣٤]. ويـــستعمل ابـــن سـينا الآيـة علـى نحـو حـر، تعبيـرا عـن حكمـة الخلـق والتـى صاح بها كاتـب الـوحى حتـى قبـل نزولهـا إحـساسا منـه بجمـال الخلـق وحكمتـه فـى تكـوين الجنـين فـى رحـم الأم. والخَلـق والخِلقـة مـن نفـس المـصدر. فـالخلق طبيعـة، والطبيعـة خلـق. لا فـرق فـى اللغـة بـين الطبيعـة والخلـق. فبعـد أن يـصف ابـن سـينا وظـائف الأعـضاء وحركـة الأخـلاط فيهـا يـتم مـدح الخلـق[٩٣٥]. يـصف الأعـضاء وخلقهـا والحكمـة فـى أجزائهـا ووظائفهـا طبقـاً للمنـافع، فـالخلق يقـوم علـى زيـادة المنفعـة، والإقـلال مـن الـضرر. ويحلـل ابـن سـينا حكمـة الخلـق فـى البـدن، فـى العظـام والغـضاريف والمفاصـل وبـاقى أجـزاء الهيكـل العظمـى لـسهولة الحركـة. كمـا يـصف الحكمـة فـى خلـق الكتفـين، تعليـق الـصدر وحمايتـه، وخلـق الأنفـين الـدقيقين، والنخـاع والعنـق والقـصبة الهوائيـة والـرئتين والعينـين والأضـلاع[٩٣٦]. ولا فـرق فـى إدراك ذلـك بـين جـالينوس وابـن

---

(٩٣٤) أعلم أن الخالق جل جلاله أعطى كل حيوان وكل عضو من المزاج ما هـو أليـق بـه وأصـلح لأفعالـه وأحوالـه بحـسب احتمـال الإمكـان لـه وتحقيـق ذلـك إلـى الفيلسوف دون الطبيب. وأعطى الإنـسان أعـدل مـزاج يمكـن أن يكـون فـى هـذا العالم مع مناسبته لقواه التى بها يفعل وينفعل، وأعطـى كـل عـضو مـا يليـق بـه جـ١/١٠.

(٩٣٥) فتبارك الله أحسن الخالقين وأحكم الحاكمين جـ١/٤٣/١٦.

(٩٣٦) وخلق عظما الأنف دقيقتين خفيفتين لأن الحاجـة هنـا إلـى الخفـة أكثـر منهـا إلى الوثاقة جـ١/٢٧، فأنعم الخالق عز اسمه بإصدار جزء من الـدماغ وهـو النخـاع إلى أسفل البدن جـ١/٢٨، العنق مخلوق لأجل قصبة الرئة، وقصبة الرئـة مخلوقـة لما نذكر من منافع خلقها جـ١/٢٩، أنه قد خلق علـى شاخـصتى الفقـرة الأولـى مـن جانبيـه جـ١/٣٠، فخلـق الأضـلاع الـسبعة العلـى مـشتملة علـى مـا فيهـا جـ١/٣٢، وخلقـت رؤوسـها متـصلة بغضاريف لتـأمن مـن الانكـسار جـ١/٣٣، وقـد خلقت سبعة بعدد الأضلاع الملتصقة بها جـ١/٣٣، الغرض مـن خلـق الـرأس عنـد جالينوس هو العين. فالغرض عند جالينوس هى الحكمة جـ٢/٢، وبعض الحيوانـات العديمة الـرؤوس خلقـت لهـا زائـدتان مـشرفتان مـن البـدن وهنـدم عليهـا عينـان جـ٢/٢، وخلق مقـداره إلـى العظـم ليـستقل بحمـل القـدم جـ١/٣٩، وأمـا مـشط القدم فقد خلـق مـن عظـام خمـسة ليتـصل بكـل واحـد منهـا واحـد مـن الأصـابع جـ١/٣٩، اعلم أن الأذن عضو خلق للسمع جـ٢/٢٤٨، فدبر الخالق تعالى بحكمته أن أفاده غلظاً بتنفيش الجرم الملتـئم منـه جـ١/٤٠، وعنايـة الله تعـالى مـصروفة إلى تقليل الآلات ما أمكن جـ١/٤٠، وخلق لذلك آلات ومجرات هى للجذب والـدفع والإمساك والهضم جـ١/١٥٠، فصل فى تشريح الأمعاء الـستة. أن الخـالق تعـالى جل جلاله وتقدست أسماؤه ولا إله غيره لسابق عنايته بالإنسان وسـابق علمـه بمصالحه خلق أمعاءه التى هى آلات لدفع الفضل اليابس كثيرة العـدد والتلافيـف

سـينا بـين الحكمـة اليونانيـة والعنايـة الإسـلامية، قـراءة تـراث الآخـر مـن خـلال تـراث الأنـا. ولا فـرق فـى حكمـة الخلـق بـين خلـق الإنـسان وخلـق الحيـوان. ويتحـدث ابـن سـينا عـن الخلـق لا الخـالق أى عـن الطبيعـة ولـيس عـن تشخيـصها فـى فاعـل إجابـة علـى سـؤال كيـف ولـيس سـؤال مـن، وهـو أقـرب إلـى العلـم منـه إلـى الـدين. كمـا اقتـضت العنايـة الإقـلال مـن الآلات لأن الإكثـار منهـا ضـرر وخلـق الأمعـاء الـستة كـآلات لـدفع الفـضل اليـابس. وجعلهـا كثيـرة العـدد والتلافيـف والاسـتدارات حتـى لا ينفـصل الغـذاء سـريعاً ولا يحتـاج الإنـسان إلـى تنـاول الغـذاء فـى كـل وقـت والتبـرز الـدائم والمـشابهة بالبهـائم. هنـاك إذن حكمـة فـى الطبيعـة تتجلـى فـى المخلوقـات[٩٣٧]. وتتجلـى حكمـة الخلـق فـى تـشريح المثانـة، وهـى وعـاء يـستوعب المـاء مـدة قبـل أن يخـرج مـن الحـالبين ومـن قـضيب يـتحكم فيـه. وسـبب ولادة الجنـين احتياجـه إلـى هـواء وغـذاء أكثـر ممـا فـى رحـم الأم[٩٣٨].

وقـد خلـق الله الـدواء للمنفعـة كمـا خلـق العـضو للـصحة

والاستدارات ليكون للطعام المتحرر من المعدة مكث صالح فى تلك التلافيف والاستدارات ولو خلقت الأمعاء معى واحدة أو قصيرة المقادير لانفصل الغذاء سريعاً عن الجوف واحتاج الإنسان كل وقت إلى تناول الغذاء على الاتصال ومع ذلك التبرز والقيام إلى الحاجة وكان من أحدهما فى شغل شاغل عن تصرفه فى واجبات معيشية، ومن الثانى فى أذى واصب وترصد وكان ممنوا بالشره والمشابهة للبهائم فكثر الخالق تعالى عدد هذه الأمعاء وطول مقادير كثير منها لهذا من المنفعة، وكثر استدارتها كذلك. والمنفعة الأخرى هى أن العروق المتصلة بين الكبد وآلات هضم الغذاء إنما تجذب اللطيف من الغذاء جـ٢/٤١٨.

(٩٣٧) إذ أريد أن تكون على النظام الحكمى جـ١/٢٩، فسبحان من أعطى كل شىء خلقه ثم هدى (فى شفاء العين) جـ١/٤٦٣.

(٩٣٨) كما أن الخالق تعالى جل جلاله وتقدست أسماؤه ولا إله غيره خلق للنقل وعاء جامعاً يستوعبه كماء إلى أن يجتمع جملة واحدة ويستغنى بذلك عن مواصلة التبرز، يندفع وقتاً بعد وقت... وكذلك دبّر سبحانه تعالى فخلق لما يتجلب من فضل المائية المستحقة للدفع والنفض جوبة وعيبة تستوعب كليتها أو أكثرها حتى يقام إلى إخراجها دفعة واحدة ولا تكون الحاجة إلى نفضها متصلة... فتلطف الخالق بحكمته فى جلب المائية إليها وجذب المائية عنها فأوصل إليها الحالبين... ثم خلق لها البارى جلت قدرته عنقا دفاعاً للمائية إلى القضيب معرجا كثير التعاريج جـ٢/٥٠٧-٥٠٨، فى تولد الجنين... وهذا من سر الله فتعالى الله الملك الحق المبين وتبارك الله أحسن الخالقين. فحاصل هذا أن سبب ولادة الجنين الطبيعية احتياجه إلى هواء أكثر وغذاء أكثر وعند انتباه قوى نفسه لطلب سعة المجال والنسيم الرغد والغذاء الأوفر. ضحك بعد الأربعين يوماً جـ٢/٥٦٢.

والمرض(٩٣٩). وهو دواء إلهى شاف بإذن الله. والأيارج اسم للمسهل وتفسيره الدواء الإلهى لأن عمل المسهل أمر إلهى. وهنا تبدو الأشعرية مرة ثانيا فى ثنايا علم الطب(٩٤٠).

هنا يأخذ مفهوم العناية الإلهية معنى علمياً بمعنى نظام الكون كما هو الحال فى الدين الطبيعى فى الغرب. فالعناية الإلهية تتجلى فى الطبيعة وفى الإنسان وكأن العناية حالة فى الطبيعة، وكأن الطبيعة عاقلة وقاصدة إلى غاية خيّرة. ويستعمل ابن سينا لفظ التسخير، اللفظ القرآنى، لبيان هذه الوحدة بين الخلق والعناية(٩٤١).

ويعبر عن هذا الجو الدينى داخل علم الطب البدايات والنهايات الإيمانية، الحمدلات والبسملات فى أوائل الكتب أو فى أواخرها. كما تتكرر لازمة "إن شاء الله تعالى" بعد الإعلان عن نية وقصد(٩٤٢). ويظهر لفظ "اللهم" كأسلوب فى

---

(٩٣٩) قال بعض العلماء المتقدمين انه لا شىء أنفع للصغير من دواء الفوتنج الموصوف للحفظ فإنه أنفع ما خلق الله تعالى لذلك جـ٢/١٥٦.

(٩٤٠) وقد زعم بعض الأطباء العلماء أن هذا الدواء يرد شر السم القاتل بإذن الله ويورث الصحة جـ٣/٣٣٩، الأيارج هو اسم للمسهل المصلح هذا تأويله وتفسيره الدواء الإلهى. وأول مسهل من المعروفات أيارج روفس. وكان فى القديم إنما يوقع اسم الأيارج على هذا ثم سمى بها غيره. وإنما يقال للمسهل دواء إلهى لأن عمل المسهل أمر إلهى، مسلم من قوى طبيعته جـ٣/٣٤٠، دواء السنة يؤخذ سنة كاملة كل يوم فيصلح أخذه عمره بإذن الله تعالى جـ٣/٣٥٥، ثم يكتمل به ينفع إن شاء الله جـ٣/٤٢٠.

(٩٤١) فهى الطبيعة الملهمة بتسخير البارى تعالى جـ٢/٢٣٦، فإن حسن شكلها يدل على قوتها فى الخلقة وسوء شكلها على ضد ذلك جـ٢/١١٠، وخلقت هذه القصبة مستقيمة الخلقة ممتدة إلى المعدة جـ٢/٤١٩.

(٩٤٢) بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله حمدا يستحقه بعلو شأنه وسبوغ إحسانه والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبى وآله وسلامه جـ١/٢، ولنأخذ فى تصنيف كتابنا فى الأدوية المفردة إن شاء الله تعالى. ثم الكتاب الأول من كتب القانون وهو الكليات وصلى الله على سيدنا محمد النبى وآله جـ١/٢٢٢، بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد حمد الله والثناء عليه والصلاة على أنبيائه جـ١/٢٢٢، فى نسخة أخرى ثم الكتاب الثانى والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبى وآله

التعبير[943]. ونفس النهايات الإيمانية لصاحب المطبعة المتوسل إلى الله بالجاه الطالب العون على أداء واجب الصناعة[944]. وقد أسقطت أمثال هذه العبارات من الترجمات اللاتينية على أنها دينية محلية غير علمية فتأزم العم الغربى ووقع فى التجريبية الخالصة بدعوى الفصل بين حكم الواقع وحكم القيمة.

وفى الخاتمة، يتضح فى كتاب "القانون فى الطب" لابن سينا وحدة نسق الوحى والعقل والطبيعة. وهى نفس الوحدة التى ظهرت فى باقى العلوم العقلية النقلية مثل علم أصول الفقه وأصحاب الطبائع عند المعتزلة وطبيعيات الصوفية. ومن ثم كان السؤال: إذا كان الطب القديم مازال متصلاً حتى الآن على الأقل فى الأسماء والمصطلحات الطبية أليس من الحكمة إعادة النسق نفسه بين الوافد الطبى الغربى الجديد والموروث الطبى القديم من أجل إبداع طبى جديد بدل من قسمة الثقافة العلمية كما هو الحال فى وجداننا المعاصر بين أنصار الطب النبوى وأنصار الوافد الطبى الجديد؟

جـ١/٤٧٠، ثم الجزء الأول ويليه الجزء الثانى أوله باسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وسلام على عباده والصلاة على أنبيائه جـ٢/٢٢٢، بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وسلام على عباده والصلاة على أنبيائه جـ٢/٢، فلنأخر إلى الكتاب الرابع إن شاء الله تعالى جـ٢/١٠٨، بما نذكره فى بابه إن شاء الله جـ٢/٤٤٩، بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وسلام على عباده المؤمنين جـ٣/٢، والحمد لله وحده جـ٣/٢٦٢، بسم الله الرحمن الرحيم جـ٣/٢٦٣، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبى وآله وسلم جـ٣/٣٠٩، بسم الله الرحمن الرحيم جـ٣/٣٠٩.

(٩٤٣) اللهم إلا أن يخاف غليان المواد جـ٢/١٩، اللهم إلا أن يكون جـ٣/٩٠.

(٩٤٤) جـ٣/٤٤٢.

ابن رشد فقيهـــا

١- مقدمـــة: من التقليـد إلى الاجتهـاد.

هناك فرق بين ابن رشد الفقيه وابـن رشـد فقيهـا. ابـن رشـد الفقيه هو صاحب "نهاية المجتهـد وبدايـة المقتـصد"، فـى حـين أن ابن رشد فقيها هو روح القاضى الذى يتخلل أعمال ابن رشد كلهـا. الأول تقليـدى، تغيـب عنـه روح الفلـسفة أحيانـا، وأقـرب إلـى علـم الفقه القديم. فى حين أن الثـانى تجديـدى فلـسفى، يـتحكّم فـى فكر ابن رشد كله، المتكلم والطبيب والفيلـسوف واللغـوى والأصـولى والشارح. الأول ظاهرى يمكـن معرفتـه بـسهولة مـن عـرض وتحليـل "بداية المجتهد"، والثانى فـى حاجـة إلـى تأويـل يقـوم علـى رصـد اجتهادات القاضى لمعرفـة الـصواب فـى الحكـم بـين المتخاصـمين، ومقارنة أدلة كل فريق. وقد تجلـى ذلـك فـى "منـاهج الأدلـة" فـى المقارنة بين أدلة الأشاعرة وأدلة المعتزلة كـى يعـرف أى الفـريقين أحق بالبرهان، وفى "تهافـت التهافـت" للمقارنـة بـين أدلـة الغزالـى وأدلة الفلاسفة فى محاولتهم فهـم العقائـد فهمـا فلـسفيا خالـصا. كمـا تجلـت روح الفقيـه الفيلـسوف، ابـن رشـد فقيهـا، فـى "فـصل المقال" الذى يعرض فيه ابـن رشـد للـصلة بـين الحكمـة والـشريعة أى بين الفلسفة والدين فى صيغة فتوى، إجابة على سـؤال: هـل الفلسفة واجبـة بالـشرع أم مندوبـة أم مكروهـة أم محظـورة طبقـا لأحكام التكليف الخمسة؟ وقد يتجلـى ابـن رشـد فقيهـا أيـضا فـى روح العلم فى كتاب "الكليات" عنـدما يـوازن ابـن رشـد بـين الأدلـة ويتحقـق مـن صـدق الأحكـام فـى التجـارب، وكـذلك فـى رسـائله

(*) "ابن رشد والتـراث العقلانـى فـى الـشرق والغـرب"، مجلـة ألـف، مجلـة البلاغـة المقارنة، العدد ١٦، قسم الأدب الإنجليزى والمقارن، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٦، ص١١٦-١٤٤.

الطبية عندما يقارن بين أطباء اليونان. وتتجلى نفس الروح فى الشروح والتلخيصات عندما يقارن بين التأويلات المختلفة للشراح مبينا صواب أو خطأ بعضها، وانتهاءً إلى التأويل الصحيح[(٩٤٥)].

وتتجلى مقاصد الحضارة من خلال الأشخاص. فابن رشد هو الشارح، المتكلم، الفيلسوف، الفقيه، العالم. وبالرغم من هذا التعدد فى شخصيته تظهر وحدة القصد، وهو البحث عن الحقيقة الواحدة التى اختلف عليها الناس، عن الأصل الذى منه نشأت الفروع، وعن المنطوق به الذى يُحال إليه المسكوت عنه. غرض ابن رشد إذن هو رد الفروع إلى أصولها، ومقارنة الأدلة بينها لمعرفة الصواب، وإصدار الحكم. ولما كانت الفروع تتشعب إلى ما لا نهاية فإنه اقتصر على أمهات الفروع. فالحقيقة من جانب الأصل وليس الفرع، من جانب الوحدة وليست من جانب التعدد. والاتفاق والاختلاف مهمة القاضى للفصل بين المتخاصمين، تقليل الاختلاف وتوسيع الاتفاق للاقتراب من الأصل الواحد، والبحث عن أسباب الاختلاف فى الأصول والقواعد، رداً للجزء إلى الكل، وإرجاعا للمشهور إلى المنطوق به فى الشرع، المتفق منه والمختلف. وهذا هو الاجتهاد: إرجاع المسكوت عنه إلى المنطوق به. المنطوق به هى الأصول، والمسكوت عنه هى الفروع. بل ويمكن مراجعة أحكام الفقهاء بإرجاع فتاويهم إلى أصول مذهبهم واستنباط أحكام أخرى بناء على هذه الأصول فى النوازل سواء نقلت عن أصحاب المذهب أو لم تُنقل[(٩٤٦)].

والغاية من الكتاب إيقاف التقليد والحث على الاجتهاد عن طريق العودة إلى مسائل الاتفاق والاختلاف لإعادة النظر فيها والحكم عليها وإعمال النظر فى أدلتها والتحقق من صدقها، استئنافاً لروح الفقه. ويتضح هذا القصد من عنوان الكتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"[(٩٤٧)]. وهو عنوان جميل ودال. ولكنه

---

(٩٤٥) سيقتصر هذا البحث فقط على تحليل بداية المجتهد ونهاية المقتصد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٩) فى جزأين.

(٩٤٦) المرجع السابق، جـ٢/١٦٧/٤١٨-٤١٩.

(٩٤٧) "بيد أن قوة هذا الكتاب أن يبلغ به الإنسان كما قلنا رتبة الاجتهاد إذا

يوحى بالتقابل وربما بالتناقض. فالجزء الأول من العنوان "بداية المجتهد" يوحى بالاجتهاد، وهو روح الفلسفة: البداية دون النهاية، والسؤال دون الجواب، والمنهج دون المذهب، والمقدمات دون النتائج، والمنفتح دون المنغلق، وهو ما يتفق مع روح الاجتهاد. والجزء الثانى من العنوان "نهاية المقتصد" يوحى بالروح المقابل وربما بالنقيض: بلوغ الغاية، الوصول إلى الكمال، قفل باب الاجتهاد. وقد تعنى "النهاية" هنا "الغاية" كما هو الحال فى بعض اللغات الأجنبية(٩٤٨). وقد يعنى لفظ "المقتصد" الطالب صاحب القصد أو الموجز الذى يتوخى الإيجاز.

وشروط الاجتهاد اثنان: العلم باللغة العربية، والعلم بأصول الفقه(٩٤٩). لذلك وضع ابن رشد كتاباً فى اللغة العربية سماه "الضرورى" وهو مفقود (وقد نشر أخيرا فى موريتانيا). كما لخص كتاب المستصفى فى أصول الفقه للغزالى سماه "الضرورى فى أصول الفقه" أو "مختصر المستصفى". وهو من مؤلفات الشباب. وقد يكون هو المقصود بإحالة ابن رشد إلى كلامه الفقهى الذى يدعى بأصول الفقه. الاجتهاد هى الآلة التى يستطيع بها الفقيه استنباط الأحكام ابتداء من أصحاب المذهب. الاجتهاد هو منطق الاستدلال. ولا يحتاج إلى منطق آخر سابق عليه كما فعل الغزالى فى "المستصفى" وتصريحه بأن "من لا منطق له فلا ثقة لنا بعلمه". ليس الاجتهاد حفظ المسائل كماً بل معرفة كيفية استنباط الأحكام كيفاً، معرفة صاحب الخفاف للقالب الذى يتم طبقا له صناعة عديد من الخفاف(٩٥٠). ويبدو أن ابن رشد هنا كان ضد طريقة حفظ الفقهاء

تقدم فعلم من اللغة العربية وعلم من أصول الفقه ما يكفيه فى ذلك. ولذلك رأينا أن أخص الأسماء بهذا الكتاب أن نسميه كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، جـ٢/٤١٨-٤١٩.

(٩٤٨) مثل كلمة end فى الإنجليزية، fin بالفرنسية، Zweck بالألمانية.

(٩٤٩) المرجع السابق جـ٢/٢١١.

(٩٥٠) ترجمة المؤلف منقولة من "الديباج" جـ٢/٥١٤. "الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى" لأبى الوليد محمد بن رشد الحفيد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ، تحقيق وتقديم جمال الدين العلوى، تصدير محمد علال سيناصر، جامعة سيدى محمد ابن عبد الله، مركز الدراسات الرشدية-فاس. سلسلة المتن الرشدى (١)، دار الغرب الإسلامى، بيروت، لبنان ١٩٩٤. "وقد تكلمنا فى العمل وقوته فى كتابنا فى الكلام الفقهى وهو

فى زمانه، باعثا على روح الاجتهاد من جديد.

وكتاب "بداية المجتهد" أقرب إلى المدونة الشخصية للاستذكار. فهو ليس تأليفا إبداعيا بل هو تجميع لمذاهب الفقهاء من أجل معرفة أوجه الاتفاق والاختلاف بينها، رادا أوجه الاختلاف إلى أصولها الأولى حتى يسهل الحكم عليها. جمعه ابن رشد من كتاب "الاستذكار" ربما لجده القاضى. ونظرا لعدم ثقة ابن رشد بنقله عن أصحاب المذاهب فإنه يطالب بتصحيحه ممن هو أعلم منه بها. وهو بهذا المعنى كتاب لم يتم. إذ أنه خاضع باستمرار للتصحيح والمراجعة والزيادة والإكمال(٩٥١). وقد دفع ذلك بعض المستشرقين والباحثين العرب إلى نسبة الكتاب إلى ابن رشد الجد وليس ابن رشد الحفيد ولكن الغالب أنه لابن رشد الحفيد نظرا لما يتسم به الكتاب من رد الفروع إلى الأصول، ومحاولة تأسيس الفقه على العقل والتجربة والفطرة. وهى مقاييس الصدق عند ابن رشد.

لذلك يظهر الأسلوب الشخصى وكأن الكتاب يقوم على تجربة شخصية. فيتذكر أقوال المذاهب بالذاكرة أو بمراجعة نصوص مدونة(٩٥٢). وقد انتهى منه عام ٥٨٤هـ أى قبل أحد عشر عاما من وفاته. وكان قد وضع جزءاً منه قبل ذلك بعشرين عاماً. وكان ابن

الذى يدعى بأصول الفقه"، جـ١/١٠٥.

(٩٥١) "فإن غرضى فى هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسى على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها ما يجرى مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع. وهذه المسائل فى الأكثر هى المسائل المنطوق بها فى الشرع أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا. وهى المسائل التى وقع الاتفاق عليها أو اشتهر الخلاف فيها بين فقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة رضى الله عنهم إلى أن فشا التقليد"، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص٣. "وإن تذكرنا لشىء من هذا الجنس أثبتناه فى هذا الباب. وأكثر ما عولت فيما نقلته من نسبة هذه المذاهب إلى أربابها هو كتاب "الاستذكار". وأنا قد أبحث لمن وقع من ذلك على وهم لى أن يصلحه"، جـ١/٩٠، "فهذا ما رأينا أن نثبته فى هذا الكتاب وإن تذكرنا شيئا مما يشاكل غرضنا ألحقناه به"، جـ١/٢٨٧، "وفروع هذا الباب كثيرة لكن الذى حضر منها الآن فى الذكر هو ما ذكرناه"، جـ٢/٤١٨. انظر أيضا جمال الدين العلوى، المتن الرشدى: مدخل لقراءة جديدة (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٦)، ص٦٦–٦٨.

(٩٥٢) المرجع السابق، جـ١/٣٩٦.

رشد ينوى عدم إثبات كتاب الحج ضمن الكتاب دون سبب مفهوم لذلك. فالحج جزء من الفقه، ولكنه عدل عن رأيه[٩٥٣]. وكان يود لو أعاد كتابته من جديد، ولكن هموم قصر العمر جعلته يكتفى بهذا القدر لبيان أسباب اختلاف الناس وترجيح أقوال على أخرى. ولو أعطاه الله فسحة من العمر لكان قد فعل. فهموم قصر العمر تفرض نفسها على الفيلسوف، كيفاً من حيث درجة الإتقان والكمال، وكماً من حيث عدد المؤلفات خاصة لو كان صاحب مشروع يتحقق على مراحل. لا يكفى إنجازها عمر واحد[٩٥٤].

ويخضع الكتاب لشروط التأليف العامة فى الحضارة الإسلامية لا فرق بين شرح وتلخيص وجامع وتأليف فى الفلسفة أو الكلام أو الطب أو الفقه. البداية بالبسملة والحمدلة والصلاة والسلام على الرسول وصحبه فى أول العمل بل وفى أول كل كتاب إعلاناً عن البداية الجديدة[٩٥٥]. ويُعلن عن نهاية الكتاب أيضا بدعوة الله بالتوفيق للصواب أو الحمد لله والشكر على نعمه. ونادراً ما يتم الإعلان عن نهاية الكتاب فقط دون إعلان عن خالص نوايا الإيمان[٩٥٦]. كما يعبر ابن رشد، كما سيفعل ابن خلدون من بعد، بعد تحكيم العقل ومقارنة الأدلة والحكم بين المذاهب وتقعيد القواعد وتأصيل الأصول عن نسبية المعرفة واحتمال الخطأ بعبارة "الله أعلم" فى صيغتها القصيرة فى نهاية بعض الاختلافات أو فى

---

(٩٥٣) "فهذا ما ظهر لنا فى هذه المسألة من سبب اختلاف الناس فيها وترجيح أقوالهم فيما. ولوددنا لو أنا سلكنا فى كل مسألة هذا المسلك، لكن رأينا أن هذا يقتضى طولا وربما عاق الزمان عنه. وأن الأحوط هو أن نؤم الغرض الأول الذى قصدناه. فإن يسر الله تعالى فيه، وكان لنا انفساح من العمر فسيتم هذا الغرض، السابق، جـ١/٢٧.

(٩٥٤) السابق، جـ٢/٨٨.

(٩٥٥) بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآلة وصحبه وسلم تسليما، السابق، جـ١/٩١/٢٩١/٣٣٠/٣٩٦، جـ٢/١٠٧/٢٥٦/٢٧٣/٢٨٧/٢٩٤/٣٠٢/٣٠٧/٣٢٥/ ٣٢٩/٣٣٥/٣٣٨/٣٤١/٣٥١/٣٥٣/٣٦١/٣٣٦/٣٩٥/٤٠٤/٤١٩/٤٢٤/٤٢٦/٤٣٨/ ٤٦١/ ٤٦٧/٤٧٥/٤٨١/٤٩٠/٤٩٦. وأحيانا دون تسليما مثل بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم، جـ٢/٢٧.

(٩٥٦) السابق، جـ١/٩٠، جـ١/٣٩٦/٤٢٥، جـ٢/٥١٣، جـ١/٣٩٦، جـ٢/٢٥٣/٣٥١/٤٦١/ ٤٣٧.

صيغة مطولة تدعو القارئ إلى المشاركة معه فى المراجعة والتصحيح[٩٥٧].

٢- الوافد والموروث.

وقد لا يتبادر إلى الذهن ظهور الوافد فى كتب الفقه كظهوره فى كتب الحكمة والكلام والتصوف. ومع ذلك ظهرت أسماء بقراط وجالينوس. يذكرهما ابن رشد الطبيب فى موضوع دم الحامل هل هو حيض أو استحاضة، كمصدرين للطب ولمعرفة هذا الموضوع. فلا حرج أن يعتمد الفقه على الوافد لو كان فى ذلك بحث عن العلل[٩٥٨]. فالمعرفة العلمية تراكمية. وابن رشد يستشهد بهما كرواة للطب وباعتباره طبيباً. يصب الماضى فى الحاضر. ولا يلغى الحاضر الماضى كما توهم ذلك العلم الغربى الحديث بالفصل بين تاريخ العلم والعلم. وذلك يدل على اعتماد الفقه كعلم نقلى على سائر العلوم الإنسانية. وما يقال فى الطب قد يقال أيضا فى التجارة والصناعة والزراعة والتعدين والمعاملات المصرفية لمعرفة قوانينها وماذا يقول أهل الاختصاص فيها من أجل البحث عن العلل وهى مناط الفقه وأساس الاجتهاد. فالطب هنا أفيد من الحكمة. ولا يهم مصدره، يونانياً كان أم غير يونانى. فالعلم الطبيعى نتاج التجريب، والتجريب واحد فى كل الحضارات ولدى جميع الشعوب.

وبطبيعة الحال تكون للموروث الأولوية المطلقة على الوافد. ولما كان ابن رشد أندلسى الثقافة والتكوين فقد برزت الظاهرية باعتبارها الوافد الرئيسى له بعد المذاهب الفقهية المشرقية الأربعة وفروعها عند فقهاء الأمصار. ويسميها أحيانا الظاهرية، وأحيانا أخرى أهل الظاهر[٩٥٩]. كما يظهر ابن حزم الأندلسى

---

(٩٥٧) والله أعلم، السابق، جـ١/١٠٧/٩٣/١٠٢/١٠٧/١٢٨/١٣٩/٢١٤/٢٦٦/٢٧٦/٢٧٩/٣١٤/٤١٨/ ٤٢٢/٤٧٣، جـ٢/٨/١٢/٢٩/٤٦/٦٨/٩٥/١٣٤/١٤٢/٢٣٧/٣٨٥/٤٤٣/ ٤٦٣. والله أعلم، على اختلافهم فى تلك الأولى فتأمله فإنه بين والله أعلم، جـ١/١٠٢.

(٩٥٨) "وبذلك أمكن أن يكون حمل على حمل على ما حكاه بقراط وجالينوس وسائر الأطباء"، السابق، جـ١/٥٤.

(٩٥٩) أهل الظاهر، جـ١/١/١٠/٢٤/٤٣/٧١/٨٥/٩٧/١٠٠/١٠١/١١٢/١٣٦/٢١٢/٣٦٨/٣٨١/٣٩٤،

كشخصية أولى بعد رؤساء المذاهب الفقهية الأربعة أبو حنيفة والشافعى ومالك وابن حنبل. كما يذكر داود الظاهرى ومدى الاتفاق والاختلاف بينه وبين ابن حزم. فالظاهرية مذهب يعترف به ابن رشد ولو أنه لا يسميه مذهبا خامسا[(٩٦٠)]. كما يذكر أبا حامد وأبا المعالى، كلا منهما مرة واحدة وكراويين للمذاهب وليسا كشافعيين[(٩٦١)]. بل إنه يذكر معاوية الذى كان يجيز التفاضل بين التبر المصوغ لمكان زيادة الصباغة[(٩٦٢)]. وأخيرا يذكر الحسن البصرى فقيها وليس متلكماً زاهداً فى آرائه فى إيجاب الخمار فى الصلاة وفى أنواع الصيد وفى العتق[(٩٦٣)].

كما يشير ابن رشد إلى فقهاء الأمصار ويسميهم أحيانا علماء الأمصار[(٩٦٤)]. ويخص بالذكر فقهاء الحجاز[(٩٦٥)]، أو فقهاء العراق، فيسميهم أحيانا أهل العراق أو فقهاء العراق، أو العراقيين أو البغداديين والكوفيين أو جماعة أهل الكوفة[(٩٦٦)]. كما يشار إلى المدن والأقاليم مثل أهل المدينة، أهل الغرب[(٩٦٧)]. وهناك فرق أخرى يشير إليها ابن رشد كمذاهب أخرى أو أقوال قوم آخرين.

كما يحيل ابن رشد إلى فقه الفرق الإسلامية. ويذكر تشدد فقه الخوارج مثل وجوب قضاء الصوم على الحائض، وقطع يد

جـ٢/٤٤/٥٤/٥٦/٧٨/١٠١/١٠٤/٤٣٨/٤٧٩، الظاهرية، جـ١/١٤٣/٤٨٤، جـ٢/١٩٩.

(٩٦٠) ابن حزم، السابق، جـ١/٣٣/٥٥/٥٦/٥٨/٦٢/٧٣/٩٠/٩٥/١١٠/٢٦٠/٢٧٣/٣٨٣، جـ٢/١٢٣، داود الظاهرى، جـ١/٩٠، جـ٢/١٠١.

(٩٦١) أبو حامد، السابق، جـ٢/٢٧٤، أبو المعالى، جـ١/٢٢٨.

(٩٦٢) السابق، جـ٢/٢١٢.

(٩٦٣) السابق، جـ١/١١٨/٤٧٦/٤٨٢.

(٩٦٤) فقهاء الأمصار، السابق، جـ١/٦٤/٧٠/٧٥/١٠٠/١١٢/٢٦٩، جـ٢/٦٦/١٣٢/٢٩٨، علماء الأمصار، جـ١/٨.

(٩٦٥) فقهاء الحجاز، السابق، جـ٢/٥٠٥.

(٩٦٦) أهل العراق، السابق، جـ١/١٣٥/٢٧٣، جـ٢/٤٧٩، فقهاء العراق، جـ٢/٤٨٢، طائفة من العراقيين، جـ٢/٥٠٥، أكثر العراقيين، جـ١/١/٩٩، البغداديون، جـ١/٣٣٣، جـ٢/١٠، الكوفيون، جـ١/١/٩٩/١٠٧/١٤٦/١٥٠/١٨٣/٢٤٠/٢٦٧/٢٦٨/٤٩٤/٤٩٥، جـ٢/١٠٢/١٤٥/١٦٢/١٦٣/١٦٥/٣٣٥/٣٨٧/٣٨٨/٤١٣، جماعة أهل الكوفة، جـ١/٢٦٩.

(٩٦٧) أهل المدينة، السابق جـ١/٢٧٣، أهل الغرب، جـ١/٤٠.

السارق فى القليل والكثير. كما يشير إلى بعض الأصول الكلامية الأشعرية مثل الحاجة المستمرة إلى الأوامر فى الأمر المتجدد(٩٦٨).

وقد يعبر ابن رشد فقيهاً عن روح المالكية، هذا المذهب الذى انتشر فى الأندلس وشمال أفريقيا، روح المصلحة كما عبر عنها مالك فى المصالح المرسلة. وقد كانت نية ابن رشد وضع كتاب فى المذهب المالكى يجمع فيه أصوله ومسائله المشهورة التى فى حكم الأصول للتفريع عليها كما فعل ابن القاسم مستنبطاً أحكاما على أصحاب المذهب المالكى، ولم ينقلها عن مالك كما يفعل أصل الاتباع والتقليد فى الأحكام والفتاوى(٩٦٩). ويشير إلى مذهب مالك عند أهل المغرب(٩٧٠).

٣- البنية الثنائية الرأسية (العبادات) والأفقية (المعاملات).

"بداية المجتهد ونهاية المقتصد" كتاب فى الفقه، تقليدى فى الظاهر، فى البنية والتحليل، والأدلة النقلية والبراهين العقلية. يبدأ بالعبادات فى الجزء الأول، قبل المعاملات فى الجزء الثانى كما هو الحال فى الفقه التقليدى القديم(٩٧١). ويتعادل الجزءان كماً بالرغم من اختلاف عدد الكتب: اثنان وعشرون كتابا فى الأول، وخمسون كتابا

---

(٩٦٨) السابق جـ١/١٨٦/٥٧، جـ٢/٤٨٢.

(٩٦٩) "ونحن نروم إن شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب أن نضع فى مذهب مالك كتابا جامعا لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التى تجرى فى مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها. وهذا هو الذى عمله ابن القاسم فى المدونة فى أنه جاوب فى ما لم يكن عنده فيها قول مالك على قياس ما كان عنده فى ذلك الجنس من مسائل مالك والتى فيها جارية مجرى الأصول لما جبل عليه الناس من الاتباع والتقليد فى الأحكام والفتوى"، السابق، جـ٢/٤١٩.

(٩٧٠) السابق جـ١/٤٠. انظر أيضا: عبد المجيد التركى، مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس، ضمن ابن رشد ومدرسته فى التاريخ الإسلامى. (بيروت: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١)، ص١٨٢-١٩١/٢٤٥-٢٤٩.

(٩٧١) ويعترف ابن رشد بهذا الطابع التقليدى للكتاب بعد المقدمة الصغيرة عن علم أصول الفقه وقبل أن يبدأ الفقه بقوله "ولنبدأ من ذلك بكتاب الطهارة على عادتهم" السابق، جـ١/٦.

فى الثانى[٩٧٢]. وتختلف كتب كل جزء فيما بينها من حيث الكم. أطولها "الصلاة" وأصغرها "العقيقة" فى الجزء الأول. وفى الجزء الثانى أطولها "البيوع"، وأصغرها "الجنايات" و"القصاص" و"الصلح". وبعض الكتب مجرد رأس موضوع ينقسم إلى كتب أخرى مثل "الطهارة من الحدث" فى الجزء الأول، و"القصاص من النفوس" فى الجزء الثانى.

ويمكن اكتشاف دلالة الأهمية بإعادة ترتيب كتب من الجزأين من حيث الكم من الأكبر إلى الأصغر لمعرفة بؤرة العبادات وبؤرة المعاملات[٩٧٣]. ففى الجزء الأول تأتى الأولوية للصلاة فى مجموع العبادات ثم الحج ثم الوضوء كشرط للصلاة مما يبرز أهمية الصلاة كدلالة أولى ثم الزكاة ثم الجهاد، وهما العبادتان المنسيتان حاليا فى الوجدان. ثم تعود الصلاة من جديد مما يعطى الأولوية المطلقة للصلاة فى العبادات. ثم يأتى الصيام. وأخيرا تأتى الأطعمة والأشربة وما يتعلق بهما. وفى الجزء الثانى عن المعاملات تأتى الأولوية المطلقة للبيوع وهى صفة المجتمع التجارى ثم النكاح والطلاق أى العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة. ثم يتداخل الموضوعان من جديد، العلاقات مع الأشياء والعلاقات بين الجنسين، فى موضوعات فرعية على التبادل بالإضافة إلى القصاص والجنايات. ومع ذلك تظل البنية غامضة باستثناء قسمة الفقه إلى عبادات ومعاملات.

ومع ذلك يمكن اكتشاف بنية على مستويات عديدة كماً وكيفاً. فإذا كان الجزء الأول يتعرض لفقه "العبادات" بينما يتعرض الجزء الثانى لفقه "المعاملات"، وكانت العبادات علاقة الإنسان مع الله، والمعاملات علاقة الإنسان مع غيره، كان الإنسان طرفا مشتركا فى العلاقتين، الله والآخر. وكلاهما آخر: الآخر الرأسى

---

(٩٧٢) كتب الجزء الأول مقسمة إلى ثمان وعشرون قسما وكتب الجزء الثانى إلى خمسين قسما مما يدل على التفريع فى كل جزء ورد البنيتين الرئيسيتين إلى بنيات أقل.

(٩٧٣) يمكن إعادة ترتيب كتب الجزء الأول الاثنين والعشرين من الأكبر إلى الأصغر ليبدأ بالصلاة (١١٣ ص) وينتهى بالطهارة من الحدث (١ ص). وكذلك يمكن إعادة ترتيب كتب الجزء الثانى الخمسين من الأكبر فالأصغر ليبدأ بالبيوع (٧٦ ص) وينتهى بالصلح، والجنايات، والقصاص (١ ص).

والآخر الأفقى: الآخر إلى أعلى والآخر إلى الأمام.

الآخر الرأسى

العبادات

المعامـلات

الآخر الأفقى الإنسـان

ويمكن ضم الكتب الاثنين والعشرين فى المحور الرأسى فـى ثمانيــة: الطهــارة، والــصلاة، والزكــاة، والــصيام، والحــج، والجهــاد، والأيْمان، والضحايا. ومن حيـث الكـم تكـون الـصلاة أكبرهـا والأيْمـان أصغرها. كما يمكن وضع الكتب الخمسين فى المحور الأفقـى فـى ثمانية كذلك: النكاح، والبيوع، والقراض، والحجر، واللقطـة، والعتـق، والجنايـات ، والأقـضية. ومـن حيـث الكـم النكـاح أكبرهـا و الأقـضية أصغرها(٩٧٤). وتشتق بنية العبادات من حديث "بُنى الإسـلام علـى خمــس" باســتثناء كتــاب أحكــام الميــت واعتبــار الأيمــان تعــادل الــشهادة. فــى حــين لا تــشتق بنيــة المعــاملات مــن أى نــص. لذلك جاءت مفككة متناثرة. ومع ذلك تغيب البنيـة المحكمـة. وتكثـر تفـصيلات الكتــب والأبــواب والفــصول والأقــسام والجمــل والأجنــاس والأركــان والأقــوال ممــا يحتاج إلى إعادة التركيب فى بنية أقل، وأكثر إحكاما. وهو اضـطراب فــى بنيــة الكتاب نفسـه. ولا يرجع إلـى النـشرة غيـر المحققـة تحقيقـا علميـا سـليما(٩٧٥). وعـادة مـا ينقـسم الموضـوع إلـى كتـب، والكتـاب إلـى

---

(٩٧٤) ويتـضمن كـل موضـوع مـن الموضـوعات الثمانيـة الكتـب المتـشابهة، وهـذا نتيجة رد البنيات إلى عدد أقل.

(٩٧٥) تحقيـق الكتـاب تـم بالطريقـة الأزهريـة القديمـة بـلا ناشـر. ويـضطرب تقطيـع الفقـرات وترتيـب الأبـواب والفـصول. فـالفقرة مـستمرة والأبـواب والفـصول متكـررة

أبواب، والباب إلى فصول، والفصل إلى مسائل(٩٧٦). ولكن أحيانا ينقسم كتاب إلى كتب مثل كتاب الطهارة وكتاب الصلاة(٩٧٧). ولا ينقسم كل كتاب إلى أبواب وفصول وأقسام بل ينقسم الكتاب إلى فصول مباشرة أو أركان مباشرة. وأحيانا يكون الكتاب بلا أقسام، وأحيانا أخرى ينقسم إلى أبواب دون فصول أو جمل. وأحيانا لا ينقسم الباب أو الجملة إلى فصول(٩٧٨). وينقسم إلى مسائل مباشرة(٩٧٩). وقد تأتى موضوعات فى آخر الباب ملحقة به ودون أن تكون جزءاً من بنيته(٩٨٠). وقد تلحق الموضوعات آخر المسائل دون أن يكون لها فصل خاص(٩٨١). ثم تظهر أبواب بلا أرقام بعد باب، وفصول بلا أرقام

ومتداخلة وناقصة أحيانا مثل التصنيف طبقا للجمل أى المقالات.

(٩٧٦) وذلك مثل كتاب الوضوء، السابق جـ١/٧-٤١، كتاب الغسل، السابق جـ١/٤٤-٥، كتاب التيمم، السابق جـ١/٦٥-٧٥، كتاب الطهارة من النجس، السابق جـ١/٧٦-٩٠.

(٩٧٧) مثلا لا ينقسم كتاب الطهارة إلى الطهارة من الحدث والطهارة من الخبث. فى حين ينقسم كتاب الطهارة من الحدث إلى كتاب الوضوء وكتاب الغسل وكتاب التيمم. ولا ينقسم كتاب الصلاة إلى كتاب الصلاة الأول وكتاب الصلاة الثانى، السابق، جـ١/٧-٨.

(٩٧٨) وذلك مثل الباب الأول عن وجوب الوضوء من الكتاب الأول عن الطهارة من الحدث، والباب الأول من أحكام الدماء الخارجة من الرحم فى آخر المسألة الثالثة من الباب الثالث فى أحكام هذين الحدثين، الجنابة والحيض، السابق، جـ١/٥١. والأبواب الأول والثانى والخامس والسابع من كتاب التيمم، جـ١/٦٥-٧٨، ص٧٢-٧٥. والأبواب الأول والثالث والرابع والخامس والسادس من كتاب الطهارة من النجس، ص٧٦-٧٨/٨٤-٩٠.

(٩٧٩) الباب الثانى من كتاب الوضوء، السابق، جـ١/٨-١٨، والباب الثالث السابق جـ١/٢-٣٤. وهذه المسائل من الأولى تكون أبوابا أو فصولا، جـ١/١٨-٢٣، والباب الثالث كتاب التيمم والباب الرابع والباب السادس، جـ١/٦٨-٧٥، والباب الثانى من كتاب الطهارة من النجس، جـ١/٧٨-٨٤، والجملة الأولى من كتاب الزكاة، جـ١/٢٥٤.

(٩٨٠) وذلك مثل مسح الخفين فى آخر الباب الثانى، ونواقض الوضوء فى آخر الباب الرابع، ومعرفة الأفعال التى تشترط هذه الطهارة فى فعلها فى آخر الباب الخامس، السابق جـ١/٤٢-٤٤. ومعرفة نواقض الطهارة فى آخر الباب الثانى من كتاب الغسل عن أحكام الدماء الخارجة من الرحم وتعدد مسائله وهى أولى أن تكون بابا، جـ١/٥٠-٦٤. وهى مسألة ملحقة تنقسم بذاتها إلى ثلاثة أبواب: الأول بلا مسائل، والثانى بسبع مسائل، والثالث بخمس مسائل، جـ١/٥٠.

(٩٨١) مثل أحكام الإمام الخاصة بعد مسألة الرابعة فى إمامة المرأة وقبل الفصل الثالث، السابق، جـ١/١٤٩.

بعد باب أو فصل[٩٨٢]. وتتداخل بعض موضوعات الأبـواب مثـل تـداخل الطهارة فـى البيـوع، وتـداخل الأطعمـة والأشـربة مـع الطهـارة[٩٨٣]. وتتكـرر بعـض الأبــواب مثـل الطهـارة مــن الـنجس[٩٨٤]. كمـا يكثـر الاضطراب فى عد المـسائل وترتيبهـا. فتـذكر المـسألة الأولـى دون باقى المسائل. ويُعلن عن أربع مسائل وتُذكر ثلاثة منهـا فقـط[٩٨٥]. وقد توجد مـسألة أولـى دون الثانيـة أو المـسألة الأولـى فقـط[٩٨٦]. وأحيانـا تتفـرع مـسألة بـدورها إلـى عـدة مـسائل[٩٨٧]. وقـد تظهـر موضــوعات بأكملهــا بعــد مــسألة بهــا مــسألة واحــدة أو عــدة مسائل[٩٨٨]. ويمكن تلخيص ذلك كله على النحو الآتى:

قسمة الكتاب إلى أول وثان، وبعض الكتب إلى جمـل، وبعـض الجمـل إلـى مـسائل مباشـرة، وبعـض الجمـل إلـى أبـواب، وبعـض الأبواب إلى فـصول، وبعـض الفـصول إلـى أقـسام، وبعـض الأقـسام إلى مسائل، وبعض الأبـواب إلـى مـسائل مباشـرة، وبعـض الكتـب إلى أبواب مباشرة.

---

(٩٨٢) بـاب فـى بعـث الحكمـين بعـد البـاب الثـانى، الـسابق، جـ٢/١٠٥-١٠٧، وفـصل بـلا رقـم بعـد الفـصل الرابـع مـن كتـاب البيـوع، الـسابق، جـ٢/١٤٩-١٥١، وبـاب بـلا رقـم فـى بيـوع الـذرائع الربويـة بفـصوله الـثلاث بعـد البـاب الثانى فى بيوع الربا، السابق، جـ٢/١٥١-١٥٥.

(٩٨٣) السابق، جـ١/٤٨٦-٤٩٨.

(٩٨٤) السابق، جـ١/٦٧-١٩٩/٩٠.

(٩٨٥) توجد المسألة الأولى فقط دون باقى المسائل فى الفصل الرابـع مـن أحكـام الجمعة، السابق، جـ١/١٦٨-١٦٩. وتنقـسم المـسألة الثانيـة إلـى مـسائل ثـلاث بالرغم من الإعلان عن الرابعة، جـ١/٢٥٥، وفى الباب الثالث فى أحكام الذبح مـن كتـاب الـضحايا لا تعـد المـسألتين الأوليـين، وتبـدأ المـسألة الثالثـة مباشـرة، جـ١/٤٥٥-٤٥٧، ولا توجد مسألة ثانيـة بعـد المـسألة الأولـى فـى الفـصل الثـانى عشر فى مانع الزوجية من كتاب النكـاح، جـ٢/٤٢-٥٢، وتـذكر مـسألة واحـدة بـلا ترقيم بعد باب فى بيوع الذرائع الربوية، جـ٢/١٥٢-١٥٥.

(٩٨٦) توجد المسألة الأولى من كتاب أمهات الأولاد دون الثانية، السابق، جـ٢/٤٢٤-٤٢٦، كمـا توجـد المـسألة الأولـى فقـط فـى البـاب الثـانى فـى أصـناف الزنـاة وعقوباتهم، جـ٢/٤٦٩-٤٧٣.

(٩٨٧) فى الباب الثانى فى القضاء تتفـرع المـسألة الثالثـة إلـى عـدة مـسائل يُـذكر منها ثلاث فقط، السابق، جـ١/١٩٣-١٩٥، وفى كتاب الشفعة بعد المسألة الثانية تبدأ مسألتان آخريان، جـ٢/٢٨٤-٢٨٦.

(٩٨٨) بعد المسألة السادسة من القسم الثانى من الصوم المفروض جزء يتعلق بقضايا المسافر والمريض به مسألة واحدة، السابق، جــ١/٣٠٩-٣١٣. وبعـد مـسألة يـذكر خلاف مشهور، جـ٢/٣١٣-٣١٨.

وقد حاول ابن رشد ربط هذه البنية المفككة بعضها بالبعض الآخر عن طريق فواصل الربط التى تشير إلى ما تم إنجازه فى الماضى مثل "وقد تقدم ذلك"، "وقد تقدم القول" أو ما يتم فعله أو ذكره الآن أو ما سيتم إنجازه فى المستقبل ما سيأتى أو سيذكر أو سنعرف[٩٨٩]. وقد يكون فعل المضارع فى صيغة الأمر. وقد تتداخل الأزمنة ويتم التعبير عن المستقبل بالماضى مثل "وبقى من هذا الكتاب القول فى الأحكام"، ولكن الغالب على عبارات الربط هو المستقبل تنبيها على ما سيأتى ذكره. ويشعر ابن رشد بهذا الاضطراب فى البنية فيحيل بعض الموضوعات إلى بعضها. فهذا الموضوع أليق بهذا الموضوع[٩٩٠]. ويشعر بالاستطراد والخروج عن البنية فيستدرك الكلام، ويعود إلى الموضوع الأول[٩٩١]. ويذكّر دائما بالغرض والقصد الذى وراء وحدة البنية وجمع شتاتها[٩٩٢].

٤- البنيات المتداخلة.

وبالإضافة إلى هذه البنية الرئيسية الثنائية الرأسية فى العبادات والأفقية فى المعاملات تظهر مجموعة من البنيات المتداخلة فى كل موضوع كلى يجمع عددا من الكتب. وهى الموضوعات الثمانية فى كل من العبادات والمعاملات. ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتى:

أولا: العبادات.

---

(٩٨٩) بالنسبة لأفعال الماضى مثل: وقد تقدم القول ذلك فى كتاب الذبائح، السابق، جـ٤٨٣/١، وقد تقدم ذلك، جـ٢١٩/٢، وقد تقدم القول فى ذلك، جـ٢١١/٢. وبالنسبة لأفعال المضارع مثل: على ما يأتى فى كتاب الحدود، جـ٢٧٧/١، فلنبدأ بذكر مسائل الأحكام المشهورة التى فى جنس جنس من هذه الأجناس الخمسة، جـ٤٠٩/٢، وبقى من هذا الكتاب القول فى الأحكام، جـ٢٩٣/٢، الأحاديث التى نذكرها بعد إن شاء الله، جـ٤٦٤/٢، ونحن قد رأينا أن نذكر أيضا من هذا الجنس المشهور منه إن شاء الله تعالى، جـ٥١٢/٢، وبالنسبة للمستقبل مثل: على ما سيأتى بعد، جـ٢٦٦/١، وسيأتى هذا فى مكانه، جـ٢٥/٢.

(٩٩٠) وهذه المسألة أليق بكتاب الطلاق، السابق، جـ٥٢/٢.

(٩٩١) فلنرجع إلى حيث كنا نقول، السابق، جـ١٩٠/١، وإذ قد خرجنا عما كنا بسبيله فلنرجع إلى حيث كنا من ذكر المسائل التى وعدنا، جـ٢١١/٢.

(٩٩٢) وإذا تكلمنا فى هذا الجزء بحسب غرضنا إلى القسم الثالث وهو القول فى الأحكام العامة للبيوع الصحيحة، السابق، جـ١٨٧/٢، وليس قصدنا ذكرها فى هذا الكتاب، جـ٢١٢/٢.

١- الطهارة بنية ثنائية: الطهارة من الحدث، والطهارة من الخبث (النجس). والطهارة من الحدث بنية ثلاثية: الوضوء، والغسل، والتيمم. والوضوء بنية خماسية: الوجوب، والأفعال، والماء، والنواقض، والغاية. والغسل بنية ثلاثية: العمل، والنواقض، والأحكام. والتيمم بنية سباعية: المعرفة، والجواز، والشروط، والصفة، والصنع، والنواقض، والشرط. والطهارة من الخبث بنية سداسية: الحكم، والأنواع، والمحال، والشىء الذى تزال به، والصفة، والأدب.

٢- والصلاة بنية ثنائية: أعيان وما ليست بأعيان أى وجوب. وندب الأعيان بنية رباعية: الوجوب، والشروط، والأركان، والقضاء. والشروط بنية ثمانية: الوقت، والأذان مع الإقامة، والقبلة، واللباس، والطهارة، والمواضع، والشرط، والنية. والوقت بنية ثنائية: مأمور، ومنهى. والمأمور بنية ثنائية: مختار، وضرورى. والأركان بنية سداسية: فرد، وجماعة، وصحبة، وسفر، وخوف، ومرض. والجماعة بنية سباعية: الحكم، وشروط الإمامة، ومقام الإمام، والاتباع، وصفة الاتباع، وعمل الإمام، وفساد الإمام. والجمعة بنية رباعية: الوجوب، والشروط، والإمكان، والإحكام. والسفر ثنائى: قصر، وجمع. والقضاء ثلاثى: الإعادة، والقضاء، والسهو. والقضاء ثلاثى: القاضى، وصفته، وشرطه. والسهو سداسى: فرض أم سنة، والمواضع، والأقوال والأفعال، وصفاتها، والمنفرد والإمام، والتسبيح للساهى. أما التى ليست بأعيان فعشرية: الوتر، والفجر، والنوافل، وركعتى دخول المسجد، ورمضان، والكسوف، والاستسقاء، والعيدين، وسجود القرآن، والميت. وأحكام الميت سداسية: الاحتضار، والغسل، والكفن، والجنازة، والصلاة، والدفن. والغسل رباعى: الحكم، والغاسل، والمغسول، والصفة. والصلاة خماسية: الصفة، والمصلى، والوقت، والموضع، والشرط.

٣- والزكاة ثنائية: الزكاة على وجه العموم ثم زكاة الفطر على وجه الخصوص. والزكاة العامة خماسية: الوجوب، والأحوال، (والكم)، ومتى، ولمن. والكم ذهب وفضة، وإبل وبقر، وغنم، وحبوب وثمار، وعروض. ولمن العدد، والصفة، والكم، وزكاة الفطر

خماسية: الحكم، والواجب عليه، والكم، ومتى ولمن.

٤- والصيام على العموم ثنائى: الصيام ثم الاعتكاف. والصيام على الخصوص ثنائى أيضا: واجب ومندوب. والواجب ثنائى: صوم وفطر. والصوم ثنائى: أنواع وأركان. والأنواع ثلاثية: واجب زمانى (رمضان)، وعلة (كفارات)، وواجب ذاتى (نذر). والأركان ثلاثية: زمان، وإمساك، ونية. والزمان ثنائى: شهر أو نهار. أما الفطر فثنائى: مفطرات، ومفطرين. وللمفطرات بنية ثلاثية: ما يجوز، وما يجب، وما يستحيل. والمندوب ثلاثى: الأيام، والنية، والإمساك.

٥- وبنية الحج ثلاثية: المقدمات، والأركان، والأحكام. والمقدمات ثنائية: الوجوب وشروطه ثم من، ومتى. والأركان ثنائية: الحج، والعمرة. والحج ثلاثى: الأفراد، والتمتع، والقران. والأحكام سداسى: الإحصار، والصيد، والفدية والحلف، والكفارة والتمتع، والكفارات المسكوت عنها، والهدى. ثم تتخلل هذه البنية المحكمة بنية أخرى معلقة على الأحكام ثلاثية أولا: الإحرام، والزمان، والتروك. والإحرام سداسى: الإحرام، والطواف، والسعى، وعرفة، والمزدلفة، ورمى الجمار. والطواف ثلاثى: الصفة، والشرط، والحكم. والسعى رباعى: الحكم، والصفة، والشرط، والترتيب.

٦- والجهاد ثنائى البنية: أركان الحرب، وأحكام أموال المحاربين. وأحكام الحرب سباعية: الحكم، والمحاربون، ونكاية العدو، وشرط الحرب، وعدو العدو، والمهادنة، وسبب الحرب. وأحكام أموال المحاربين أيضا سباعية: الخمس، وأربعة الأخماس، والأنفال، وأموال المسلمين عند الكفار، وأرض الفتح، والفىء، والجزية.

٧- وبنية الأيْمان والنذور ثنائية: الأيمان والنذور. والأيمان ثنائى: الأنواع والحكم، والرافع للأيمان والحكم. والأنواع والحكم ثلاثى: المباح وغير المباح، اللغوية والمنعقدة، وما ترفعه الكفارة وما لا ترفعه. والرافع للأيْمان والحكم ثنائى البنية: الاستثناء والكفارات. والاستثناء ثنائى: الشرط، وما يؤثر وما لا يؤثر فيه الاستثناء. والكفارات ثلاثية البنية: الأصناف، وأحكام ما يلزم، وأحكام ما لا يلزم. والأصناف ثنائية: اللفظ والشىء. واللفظ ثنائى:

المطلق والمقيد. والمطلق ثنائى: مصرح وغير مصرح.

٨- والـضحايا خماســية البنيــة: الـضحايا، والـذبائح، والـصيد، والعقيقة، والأطعمـة، والأشـربة. والـضحايا رباعيـة: الحكـم، والنـوع، وأحكام الذبائح، وأحكـام اللحـوم. والـذبائح خماسـية: محـل الـذبح، والزكاة، وما تكون به الزكاة، وشرط الزكاة، ومـا تجـوز تذكيتـه ومـا لا تجوز. والـصيد ربـاعى: حكمـه ومحلـه، ومـا يكـون بـه الـصيد، وزكـاة الصيد، وشروط القانص. والعقيقة سداسية: الحكم، والمحـل، ومـن وكم، والوقت، والـسن، وحكـم اللحـم. والأطعمـة والأشـربة ثنائيـة: المحرمات والاضطرار.

ثانيا: المعاملات.

١- النكاح كلفظ جامع لموضوعات متضايفة ذو بنيـة سداسـية: النكـاح، والطـلاق، والإيـلاء، والظهـار، واللعـان، والإحـداد. والنكـاح بـالمعنى الـدقيق بنيـة خماســية: المقـدمات، والـصحة، والخيـار، وحقوق الزوجية، وفساد النكاح. والصحة ثلاثية البنية: كيفية العقـد، والمحل، والشرط. والمحل اثنا عشرى: نـسب، ومـصاهرة، ورضـاع، وزنـا، وعـدد، وجمـع، ورق، وكفـر، وإحـرام، ومـرض، وعـدة، وزوجيـة والشرط ثلاثى: أولياء، وشـهود، وصداق. والخيـار ربـاعى: العيـوب، والإعــسار، والفقــد، والعتــق. والطــلاق ربــاعى البنيــة: الأنــواع، والأركان، والرجعة، والأحكام. والأنـواع خماسـية: البـائن، والـسنى، والخلع، والفسخ، والتخيير.والأركان ثلاثية: الألفاظ، ومن يقـع عليـه، والتفصيل. والرجعة ثنائية: أحكام الرجعة، والبـائن. والأحكـام ثنائيـة: عـدة ومتعـة. والظهـار سـباعى: ألفـاظ، وشـروط، وصـحة، وحـرام، وتكــرار، وإيــلاء، وأحكــام. واللعــان خماســى: أنــواع، وصــفات المتلاعنين، وصفة اللعان، وحكمه وأحكامه.

٢- والبيـوع كلفـظ عـام ذو بنيـة سداسـية: البيـوع، والـصرف، والسلم، وبيع الخيار، وبيع المرابحـة، وبيـع العريـة. البيـوع كموضـوع خاص سداسـى البنية: أنواعه، وأسباب فـساده المطلـق، وأسـباب صحته المطلقة، والأحكام الصحيحة المـشتركة، والأحكـام الفاسـدة المشتركة، والصحة والفساد نوعا نوعـا. وأسـباب الفـساد المطلقـة رباعية البنية: الأعيان، والربا، والغـبن، والـضرر. والربـا ربـاعى البنيـة

لاحتمالات التفاضل والنسيئة. وأسباب الصحة المطلقة ثلاثية. والأحكام الصحيحة المشتركة رباعية. ونظراً لقلق بنية البيوع بالمعنى الخاص توجد بنية أوضح سداسية أيضا: الأعيان المحرمة للبيع، والربا، والبيوع المنهى عنها، وبيوع الشروط والثنيا، والبيوع المنهى عنها للضرر والغبن، والنهى من قبل وقت العبادات. والربا رباعى: لا تفاضل ولا نسيئة، تفاضل ولا نسيئة، تفاضل ونسيئة، صنف واحد أو لا. والسلم ثلاثى البنية: المحل والشرط، والإقالة والتعجيل والتخيير، واختلاف المتابعين. وبيع المرابحة ثنائى: رأس المال، والزيادة والنقصان.

٣- والإجارات كموضوع عام ثمانى البنية: الإجارات بالمعنى الخاص، والجعل، والقرائض، والمساقاة، والشركة، والشفعة، والقسمة، والرهون. الاجارات بالمعنى الضيق ثنائية: أنواعها وشروط الصحة والفساد، وأحكامها. وأحكامها ثنائية: موجبات العقد، وأحكام الطوارئ. وأحكام الطوارئ ثلاثية: الفسوخ، والضمان، وحكم الاختلاف. والقرائض ثلاثية: المحل، ومسائل الشروط، والأحكام. والأحكام ثلاثية: صحيح، وفاسد، واختلاف. والمساقاة ثلاثية: الجواز، والفساد، والصحة، والأحكام. والأحكام ثنائية: صحيح، وفاسد. والشركة رباعية: العنان، والمفاوضة، والأبدان، والوجوه. والشفعة ثنائية: تصحيح وأركان، وأحكام. والتصحيح والأركان رباعية: شافع، ومشفوع عليه، ومشفوع فيه، وصيغة الشفعة. والقسمة ثنائية: رقاب الأموال، ومنافع الرقاب. ورقاب الأموال ثلاثية: قرعة، ومراضاة، وقرعة وتعديل. ومنافع الرقابة ثلاثية: ما لا ينقل ويحول، والرباع والأصول، وما ينقل ويحول، والأحكام. وما ينقل ويحول ثنائى: غير مكيل مثل الحيوان، والمكيل. والرهون ثلاثية: أركان، وشروط، وأحكام.

٤- والحجر كموضوع عام سداسى البنية: الحجر، والتفليس، والصلح، والكفالة، والحوالة، والوكالة. والحجر بالمعنى الخاص ثلاثى البنية: أصناف المحجورين، ومتى يخرجون من الحجر ومتى يدخلون، وأحكام أفعالهم. والتفليس ثنائى البنية: الفلس، وأحكام المفلس. والوكالة ثلاثية: الأركان، والأحكام، ومخالفة الموكل

للوكيل.

٥- والميراث كلفظ عام بمعنى نقل الأشياء ثمانى البنية: اللقطة، والوديعة، والعارية، والغصب، والاستحقاق، والهبات، والوصايا، والفرائض. واللقطة والعارية ثنائيان: الأركان، والأحكام. والغصب ثنائى: الضمان، والطوارئ على المغصوب. والضمان ثلاثى: الموجب للضمان، وما فيه الضمان، والواجب. والهبات رباعية: الأركان، والشروط، والأنواع، والأحكام. والوصايا أيضا رباعية: الأركان، والموصى به، ومعنى الوصية، والأحكام. والفرائض ثلاثية: ميراث القرابة (الصلب، والزوجات، والأب والأم والأخوة للأم والأخوة للأب والأم أو للأب، والجد، والجدات)، والحجب، والولاء.

٦- والعتق بالمعنى العام رباعى البنية: العتق، والكتابة، والتدبير، وأمهات الأولاد. والعتق بالمعنى الخاص خماسى البنية: من يصح ومن لا يصح، والألفاظ، والأيْمان، والأحكام، والشروط. والكتابة ثنائية: المسائل، والمكاتب. والمكاتب خماسية. والتدبير ثنائى: الأركان والأحكام. والأركان رباعية: المعنى، واللفظ، والمدبر، والمدبر. والأحكام خماسية.

٧- والجنايات خماسية البنية: القتل، والجرح (أبدان، وأعضاء ونفوس)، والفروج (الزنا والسفاح)، والأموال، والأعراض (القذف)، والمأكول والمشروب. والقتل والجرح ثنائى: القصاص، والدية. وكل منهما ثنائى: القصاص فى النفوس وفى الجوارح. والدية فى النفوس وفى الجوارح. والقصاص فى النفوس ثلاثى: شروط القاتل، والموجب، والقصاص. والموجب ثلاثى أيضا: جارح، ومجروح، وجرح. والزنا (والسفاح) ثلاثى البنية: حدود الزنا، وأصنافه وما يثبته. والأموال رباعية البنية: بحرب دون تأويل وهى الحرابة، وبحرب وتأويل وهو البغى، ومن حرز وهى السرقة، وبسلطان وهو الغصب. والحرابة خماسية البنية: حرابة، ومحارب، وما يجب، والتوبة، وبمن تثبت. وتضطرب البنية فى إدخال حكم المرتد من خارجها وهو من أول ولم يحارب. كما تدخل القسامة بعد الدية.

٨- وأخيرا الأقضية سداسية البنية: ما يجوز قضاؤه، وما يقضى به، وما يقضى فيه، ومن يقضى عليه أو له، وكيفية القضاء، ووقت

القضاء. وما يقضى فيه رباعى البنية: الشهادة، والأيْمان، والنكوث، والإقرار. وهى بنية بسيطة على مستويين متداخلين ربما لما يتطلب القضاء من بساطة ووضوح.

٥- بنية الفعل الشرعى.

وتدل هذه البنيات المتداخلة على بنية واحدة للفعل الشرعى، تجمع أبواب الفقه وأصوله. وتعتمد كثيرا على أصول الفقه ومصطلحاته. ويبدو لهذه البنية جانبان: جانب مادى خاص بالجسم والفاعل والمفعول، وأركان الفعل وأنواعه، ومكانه وزمانه، ومقداره وتحققه فى عالم الأشياء، وجانب صورى خاص بصفة الفعل وشرطه، وحكمه، وصحته وفساده، وصيغته اللغوية، ولا فرق فى ذلك بين العبادات والمعاملات.

فالفعل هو فعل الجسم، من الداخل مثل الطهارة من الحدث، ومن الخارج مثل الطهارة من الخبث. وقد يكون فعلاً لجزء من الجسم مثل الوضوء أو لكل الجسم مثل الغسل. وهو ليس فعل الجسم وحده، بعضه أو كله بل هو مرتبط بالنية مثل النية فى الصلاة وفى الصيام وفى الحج. وكل فعل له فاعل مثل المتوضئ، والمتيمم، والمصلى، والغاسل، والحاج، والصائم ...الخ. وله مفعول يقع عليه الفعل مثل الاحتضار، والغسل، والكفن، والجنازة، والمصلى عليه، والمأموم، والمزكى له، والمقضى عنه. وقد يكون الفاعل والمفعول فردا أو جماعة إذا كان الفعل فرديا أو جماعيا مثل الصلاة والحج. والفعل له أركان. فهو فعل مركب من عدة أفعال مثل أركان الصلاة، الأقوال والأفعال، وأركان صلاة الجمعة، وصلاة العيدين، وصلاة السفر، وصلاة الخوف، وأركان الصيام مثل الزمان والنية والإمساك، وأركان الحج مثل الإحرام والطواف والسعى وعرفة والمزدلفة ورمى الجمار، وأركان الجهاد، وأركان الحرب، وللفعل أنواع مثل أنواع الخبث أو أنواع الحيض، وأنواع الصوم، رمضان والكفارة والنذر، وأنواع الأيْمان المباح وغير المباح، واللغوية والمنعقدة، وما ترفعها الكفارة وما لا ترفعها، وأنواع الطلاق، البائن والخلع والفسخ والتخيير، وأنواع البيوع، وأصناف المحجورين ...الخ. والفعل له مكان مثل مكان الصلاة، ومكان الحج. وله زمان مثل

زمان الصلاة، وزمان الصوم، النهار والشهر، وزمان الحج، وزمان الزكاة، الحول فى زكاة المال ورمضان فى زكاة الفطر. وقد يكون الزمان على الفور أو على التراخى أو قضاء. وقد يكون مقدما أو مؤخرا كما هو الحال فى صلاة القصر والجمع. والفعل له كم ومقدار مثل الزكاة والكفارة والبيوع. ويتحقق الفعل فى عالم الأشياء مثل الماء للوضوء والغسل وإزالة الخبث. والأموال للزكاة وللمحاربين، والخمس والأربع أخماس والأنفال وأرض الفتح والفىء، والضحايا للطعام، والنذور، والذبائح، والصيد، والعقيقة، والأطعمة والأشربة ورأس المال فى البيوع، والرقاب، والأبدان والنفوس، والأعضاء والفروج، والمأكول والمشروب.

وصفة الفعل هى كيفية أداءه مثل النضح بالماء فى الوضوء، والمسح على الأعضاء فى التيمم، وكيفية الغسل، وكيفية الصلاة، وطريقة القضاء، وآداب الاستنجاء، ودخول المسجد أو المنزل. فالفعل متصل الأفعال حتى يصبح سلوكا فى بيئة اجتماعية وفى علاقات بين الأفراد. وقد تتحدد الكيفية بالقدرة البدنية مثل صلاة القاعد وصلاة القائم وصلاة النائم. وشرط الفعل هو ما يتوقف عليه مثل الغسل أو الوضوء أو التيمم، والوقت والأذان والإقامة والقبلة واللباس كشرط للصلاة، والنية كشرط للعبادات. ولكل فعل نواقض مثل نواقض الوضوء، ونواقض الغسل، ونواقض التيمم، ومفاسد مثل مفطرات الصوم ومبطلات الإمامة. وهى ما تبطل الفعل ماديا أو صوريا وتجعله صحيحا أو فاسدا مثل صحة النكاح وفساده، وصحة البيوع وفسادها، وفساد البيوع المحرمة، والنهى عن الربا، وصحة وفساد الإجارات والعقود والقرائض والمساقاة. ولكل فعل حكم من الأحكام الشرعية الخمسة: الفرض أو الواجب والمندوب، والمباح أو الحلال، والمكروه، والمحرم. والواجب والمحرم أفعال الضرورة إيجابا وسلبا مثل الصلاة والقتل. فى حين أن أفعال الندب والكراهية أفعال حرة على التخيير مثل النوافل وعلو الصوت. أما الفعل الحلال أو المباح فهو الذى تكمن شريعته فى فعله. وهى الأفعال الطبيعية على البراءة الأصلية. وأخيرا لكل فعل صيغة لغوية، افعل أو لا تفعل، الأمر والنهى مثل ألفاظ النذور وألفاظ الطلاق وألفاظ العتق.

وهنا يحقق ابن رشد ما يهدف إليه، رد الفروع إلى الأصول، والأفعال الشرعية إلى وحدة الفعل. وتبرز الرشدية المعروفة عند ابن رشد المتكلم والفيلسوف والطبيب والشارح فى ابن رشد الفقيه، الاعتماد على العقل والتجربة والفطرة. فالفعل الشرعى يرتكن إلى العقل ويتأسس فى الواقع، ويعبر عن الفطرة. تبرز الرشدية عندما يتحول ابن رشد الفقيه إلى ابن رشد الأصولى.

٦- اختلاف المذاهب ووحدة الأصول.

وبعد أن وضع ابن رشد بنية الفقه سواء البنية الثنائية الرأسية فى العبادات والأفقية فى المعاملات، وبعد أن تداخلت البنيات، الثلاثية حتى الاثنى عشرية يتعرض ابن رشد للمشهورات من المسائل الفقهية لمعرفة أسباب الاختلاف فيها وحل هذا الاختلاف فى مذاهب مختلفة يعددها ابن رشد[٩٩٣]. والمشهورات هى أشبه بالفقه الشعبى، ما اشتهر من الفقه بين الفقهاء والمذاهب الفقهية. ويرد الفروع إلى الأصول حتى يمكن حل هذا الاختلاف، فالجزئيات تنتظم فى كليات. ويرد الخلاف والمذاهب إلى قواعد وأصول قبل ذكر المسائل المتفرعة بعد كل باب أو فصل[٩٩٤]. وقد ترجع المشهورات فى الخلاف إلى الأصول والقواعد. فالخلاف فى المذهب خلاف منهجى قبل أم يكون خلافا مذهبيا، فى الاستدلال قبل أم يكون فى الموضوع. لذلك أتى الكتاب مختصرا حاويا للأصول وحدها دون الفروع، وللحلول المنهجية فقط دون حلول لكل الخلافات بين المذاهب. فالأصول متناهية والفروع لا متناهية[٩٩٥]. ما يهم ابن رشد هو الاتفاق والاختلاف، والوحدة والتعدد. وهى بنية الفقه ربما بغية توحيد الأمة فى عصر سقوط الأندلس كما حاول ابن عربى بطريقته الخاصة.

---

(٩٩٣) فهذه مشهورات المسائل التى تجرى فى هذا الباب مجرى الأصول، السابق، جـ١/٨/١٨/٥٧، جـ٢/١٨/١٣٨/١٤٩/٤٠٩/٤١٧/٢٤٤/١٥١/١٦٠.

(٩٩٤) والسبب فى اختلافهم، السابق، جـ١/٢٤/٣٤/٣٥/٥٠/٥١/٩٠/٢١٠/٢٨٩، رد الفروع إلى الأصول، جـ٢/٦٤/١٥٢/١٥٩/١٦٠/٢١٠/٢٣٢/٢٤٨/٢٥٠/٢٥١/٣٩٠/٤١٧/٤١٨.

(٩٩٥) وهذا العدد كاف فى هذا الباب، السابق، جـ١/٤٢٥، جـ٢/٦٥/١٠٨/٣١٤/٣١٧/٣٦٠/٤٤٠/ ٤٤٨/٤٧٣/٤٧٥.

ويحس ابن رشد بالتطويل والتفريع والتعامل مع غير ما تعم به البلوى فيكتفى بهذا القدر من التفريعات. ويعكف على الأصول الأولى والقواعد العامة. فكثرة التفصيلات تخرج عن القصد العام للكتاب والغرض الرئيسى له. وهو البحث فى أصول الاختلاف بين المذاهب[٩٩٦]. يبحث ابن رشد عن الأصول العامة للأدلة الشرعية وأنواعها وتصنيف أسباب الخلاف فى أنواع عامة رادا الجزء إلى الكل كما يفعل المنطقى أو الفيلسوف.

والسبب الرئيسى للاختلاف هو تعارض الأدلة النقلية من الكتاب والسنة أو معارضة الآثار بعضها لبعض وغالبيتها من الحديث. ولما كانت الآثار كلها صحيحة فلا يوجد أمام الفقيه إلا النسخ، أن يكون أحدها ناسخا والآخر منسوخا أو الترجيح طبقا لمنطق التعادل والترجيح أو التخيير بينهما طبقا لموافقة المختار للمصلحة العامة أو البناء أى محاولة الجمع بينهما بطريقة العام والخاص أو المطلق والمقيد أو الجمع بينهما بطريقة أو بأخرى أو العودة إلى البراءة الأصلية. والغالب الترجيح والجمع[٩٩٧]. ثم النسخ والجمع[٩٩٨]. فيجمع ابن رشد مثلا المذاهب الفقهية فى مذاهب رئيسية مثل مذاهب سائر المسلمين فى مذهبين رئيسيين: مذهب الترجيح ومذهب الجمع. وأحيانا يكون الاختيار بين مذاهب ثلاثة: الترجيح أو النسخ أو الجمع. ويمكن تجميعها فى مذهبين: الترجيح والنسخ أو الجمع[٩٩٩]. وأحيانا يكون الجمع بين أربعة مذاهب: مذهب النسخ، ومذهب الترجيح، ومذهب الجمع، ومذهب البناء. والفرق بين الجمع والبناء أن البانى لا يرى أى

---

(٩٩٦) وفى المذهب هذا تفصيل ليس هذا موضع ذكره، السابق، جـ٢/٧٦/١٥٨–١٥٩/٥٠٨.

(٩٩٧) مذهب الترجيح ومذهب الجمع، السابق، جـ١/٣٣/٣٧/٥٦/١٤٦/٢٠٣/٢٩٦/٣٠٣. فذهب العلماء فى تأويل هذه الأحاديث مذهبين، مذهب الترجيح ومذهب الجمع، جـ١/٣٣. فلما تعارضت ظواهر هذه الآثار ذهب العلماء فى مذهبين مذهب الترجيح ومذهب الجمع، جـ١/٣٧.

(٩٩٨) مذهب النسخ ومذهب الترجيح، السابق، جـ١/٨١/١١١/١١٥/١٥٥. ذهب العلماء فى تأويل هذه الأحاديث إلى مذهبين إما مذهب الترجيح أو مذهب النسخ، جـ١/٨١.

(٩٩٩) ثلاثة مذاهب: أحدها مذهب الترجيح، والثانى مذهب الجمع، والثالث الجمع بين الجمع والترجيح، السابق، جـ١/٤٠/٤١/١٩٧.

تعـارض بـين الأثـرين فـى حـين الجـامع يـرى تعارضـا بينهمـا فـى الظاهر[١٠٠٠].

وأحيانا يكون الحل هو مذهب التخيير، وتـرك الحريـة الإنـسانية أو المصالح العامة كأساس لهـذا الاختيـار[١٠٠١]. وأحيانـا يكـون الحـل هو إلغاء كل المذاهب الخلافيـة والعـودة إلـى أسـاس الاتفـاق قبـل الاختلاف الذى لا جمع فيه ولا ترجيح ولا نسخ، الوحدة قبل التعدد، والأصل قبل الفروع[١٠٠٢]. فإذا ما استعصت النصوص علـى الاتفـاق، واستحال التوفيق بينها عن طريق أحـد هـذه المـذاهب الأربعـة تـم إلغاؤهـا جميعـا وسـقوط الأثـر عنـد التعـارض، والعـودة إلـى البـراءة الأصلية أى إلى الطبيعة والفطرة والذوق السليم. فالشرعية تكمـن فى الفطرة وليست خارجها كما هو الحال فـى المبـاح أو الحـلال أو العفو أو المـسكوت عنـه[١٠٠٣]. وتعنـى البـراءة الأصـلية التوقـف عـن الحكم، وإلغاء المـشكلة، وتعـارض النـصوص، والعـودة إلـى الأشـياء ذاتها. فالأصل براءة الذمـة، وان الأشـياء فـى الأصـل علـى الإباحـة. وقد يتم استصحاب الإجماع استرشـادا بالطبيعـة الجمعيـة وبفطـرة البشـر. فاتفاق البشر على طبيعة واحدة ممكن، ثم الاختلاف طبقـا للفروق الفردية. فالمرأة مائلة بطبعهـا إلـى الرجـال أكثـر مـن ميلهـا إلى تبذير الأموال مما جعـل الـشرع يـضع لهـا الـولى حتـى لا تـضع

(١٠٠٠) فلما اختلفت ظواهر هذه الأحاديث ذهب الفقهاء فـى تأويلهـا أربـع مـذاهب: مذهب النسخ، ومذهب الترجيح، ومـذهب الجمـع، ومـذهب البنـاء. والفـرق بـين الجمع والبناء أن البانى ليس يرى أن هنالك تعارضـا فيجمـع بـين الحـديثين. وأمـا الجامع فهو يرى أن هنالك تعارضا فى الظاهر، السـابق،جـ١/٦٢.

(١٠٠١) مذهب التخيير بين الحديثين، السـابق، جـ١/١٣٨/٦٤.

(١٠٠٢) فذهب العلماء فى هذين الحديثين مذهبان: أحدهما مذهب النسخ والثـانى مذهب الرجوع إلى ما عليه الاتفاق عند التعـارض الـذى لا يمكـن الجمـع منـه ولا الترجيح، السـابق، جـ١/٤٨.

(١٠٠٣) فذهب الناس فى هذين الحديثين إلى ثلاث مذاهب: أحدهم مذهب الجمع، الثـانى مـذهب التـرجيح، والثالـث مـذهب الرجـوع إلـى البـراءة الأصـلية إذا وقـع التعارض. وأعنى بالبراءة الأصلية عدم الحكم، السـابق، جــ١/٨٩. فـذهب العلمـاء فى هـذين الحـديثين ثـلاث مـذاهب: أحـدهم مـذهب التـرجيح، والثـانى مـذهب الجمع، والثالث مذهب الإسقاط عند التعارض والرجوع إلى البراءة الأصلية إذا لـم يعلـم الناسـخ مـن المنـسوخ، جــ١/٣٠٠. مـذهب سـقوط الأثـر عنـد التعـارض، جـ١/١١٥. الأصل براءة الذمة حتى يثبت الوجوب بأمر لا مدفع فيه، جـ٢/٢٥٠.

نفسها فى غير موضع الكفاءة[١٠٠٤].

وأحيانا يكون حل التعارض عن طريق مبحث الألفاظ: المجمل والمبين، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه، وذلك لأن الشريعة خارجة عن الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمحكم والمتشابه[١٠٠٥]. فلم يجر لسان العرب بالحقيقة والمجاز فى الأفعال، والأوامر والنواهى[١٠٠٦]. لذلك تكون ألفاظ الطلاق صريحة لا كناية. فالكناية نوع من المجاز. وقد تكون ألفاظ الكناية كلها إنشائية تعبر عن فورات الغضب، وليست خبرية تستنبط منها الأحكام. فدلالة لفظ الطلاق دلالة وضعية بالشرع لا تجوز فيه الكناية أو حتى المحتملة بين الصريحة والكناية مثل ألفاظ الفراق والسراح. ولا يقبل مالك الكنايات الظاهرة لأن العرف اللغوى والشرعى شاهد على اللفظ. ولا تكون ألفاظ الطلاق مترددة بين الظاهر والمؤول، بين القوة والضعف لأن أفعال البشر لا تحتمل التردد والغموض[١٠٠٧]. بل إن دليل الخطاب وهو تعليق ضد الحكم

(١٠٠٤) ويشبه أن يقال أن المرأة مائلة بالطبع إلى الرجل أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال. فاحتاط الشرع بأن جعلها محجورة فى هذا المعنى على التأبيد مع أن ما يلحقها من العار فى إلقاء نفسها فى غير موضع كفاءة يتطرق إلى أوليائها، لكن يكفى فى ذلك أن يكون للأولياء الفسخ أو الحسبة، السابق، جـ٢/١٣.

(١٠٠٥) مذهب الجمع بين الاستثناء والتخصيص فى الأكفان، السابق، جـ١/٢٣٩. مذهب بناء الخاص على العام، مذهب الجمع بينهما، جـ١/١٢٠-١٢١. الخاص الذى يراد به العام والعام الذى يراد به الخاص، جـ١/١٠٧. حسب الخلاف فى هذا اللفظ على عمومه أو على خصوصه، جـ٢/٧٣. فالسبب معارضة مفهوم الظاهر مفهوم المعنى الأصلى فى الشرع، جـ١/٣٧٦.

(١٠٠٦) الحقيقة والمجاز وإذ كان لم تجر به عادة العرب، السابق، جـ٢/٢١٨.

(١٠٠٧) وأما حكم الألفاظ التى تجيب بها المرأة فى التخيير والتمليك فهى ترجع إلى حكم الألفاظ التى يقع بها الطلاق فى كونها صريحة فى الطلاق أو كناية أو محتملة، السابق، جـ٢/٧٩. وإنما اتفقوا على أن لفظ الطلاق صريح لأن دلالته على هذا المعنى الشرعى دلالة وضعية بالشرع. وألفاظ الفراق والسراح متمددة بين الشرع واللغة، جـ٢/٨٠. ومالك لا يقبل القول فى الكنايات الظاهرة لأن العرف اللغوى والشرعى شاهد عليه، جـ٢/٨٣. فإن الأسماء التى لم تثبت لها معانى شرعية يجب أن تحمل على المعنى اللغوى حتى يثبت لها معنى شرعى بخلاف الأمر فى الأسماء التى تثبت لها معانى شرعية أعنى أنه يجب أن يحمل على المعانى الشرعية حتى يدل الدليل على المعنى اللغوى، جـ١/١٤٣. فليس ينبغى أن يحمل على أحدهم ولا بتوقيف والأصل هو الإتباع، جـ١/١٥٧. والسبب فى اختلافهم هو هل يجزى من ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم اللغوى أو الاسم الشرعى، جـ١/١٦٤.

بضد مفهوم الاسم ضعيف فى الأحكام[١٠٠٨]. والأسس التى ليس لها معان شرعية تحمل على المعانى اللغوية. فالمعنى اللغوى أساس المعنى الشرعى. ولا يحمل أحدها على الآخر إلا بتوقيف، والأصل هو الإتباع.

وقد يرجع الاختلاف فى المذاهب إلى اللغة خاصة اشتراك الاسم مثل اسم الشفق فى لسان العرب الذى يعنى البياض والحمرة، والنهار الذى قد يعنى النهار مفردا أو النهار والليل معا وإن كانت الدلالة الأولى النهار والدلالة على الليل بطريق اللزوم. والغسل اسم مشترك، وكذلك أسماء اليتيم، والنكاح، والقرء[١٠٠٩]. والخلاف فى الاشتراك فى اسم النكاح فى دلالته على المعنى الشرعى أو المعنى اللغوى. فكل لفظ له معنى لغوى، ومعنى شرعى ومعنى فى العرف والعادة. وهى نظرية المعانى الثلاثة للفظ الشهيرة فى المبادئ اللغوية فى علم الأصول. فالنظر قسمان: من جهة اللفظ، مطلقا أو مقيدا، أو من جهة الأشياء، لا فرق فى ذلك بين لغة الأيْمان والنذر أو بين لغة النكاح والطلاق. ويقع الخلاف بين الفقهاء فى أن البعض يأخذ المعنى اللغوى للاسم والبعض الآخر المعنى الاصطلاحى، وفريق ثالث المعنى العرفى العادى، معنى الممارسة الفعلية فى عالم الأشياء[١٠١٠]. كما أن اللفظ أيضا قد يفيد التخيير لأن الأحكام المستنبطة منه

(١٠٠٨) نحو ضعيف من إيجاب دليل الخطاب وهو تعليق الحكم بضد مفهوم الاسم. وهذا النوع من أنواع الخطاب هو من أضعفها، السابق، جـ١/٤٥٧.

(١٠٠٩) وسبب اختلافهم فى هذه المسألة اشتراك اسم الشفق فى لسان العرب، السابق، جـ١/٩٨. والحق أن اسم اليوم فى لسان العرب قد يقال عن النهار مفردا وقد يقال عن النهار والليل معا لكن يشبه أن يكون دلالته الأولى إنما هى على النهار ودلالته على الليل بطريق اللزوم، جـ١/٢٣٦. وسبب اختلافهم الاشتراك الذى فى اسم اليوم وذلك أن مرة يطلقه العرب على النهار والليلة، جـ١/٤٥٧. اشتراك اسم الغسل، جـ١/٤٥. فيكون لاختلافهم سبب آخر وهو اشتراك اسم اليتيم، جـ٢/٨. وسبب الخلاف الاشتراك فى اسم النكاح أعنى فى دلالته على المعنى الشرعى واللغوى جـ٢/٣٧. وسبب الخلاف اشتراك اسم الفرد فإنه يقال فى كلام العرب على حد سواء، جـ١/٩٧.

(١٠١٠) يكفى فى ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم اللغوى أعنى الاسم عند العرب، السابق، جـ١/١٦٤. وسبب اختلافهم هل الغنى المانع هو معنى شرعى أم معنى لغوى؟ ومن قال معنى شرعى قال وجوب النصاب هو الغنى. ومن قال معنى لغوى اعتبر فى ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم، جـ٢/٧٨.

أحكام أفعال، والأفعال الإنسانية قد تكون على الواجب مثل الفرض والمحرم أو على التخيير مثل المندوب والمكروه(١٠١١).

ويفصل ابن رشد فى مقدمة الكتاب الأصولية أصناف الألفاظ التى منها تستنبط الأحكام فى أربعة، ثلاثة موضع اتفاق، والرابع موضع اختلاف: عام وخاص، وعام يراد به الخاص وخاص يراد به العام. والفعل إما أن يكون بصيغة الأمر أو بصيغة الخبر يراد به الأمر، وجوبا أو ندبا، والترك أى أن يكون بصيغة الأمر ويفيد النهى أو بصيغة الخبر ويراد به النهى، تحريما أو كراهية. وهنا يحيل ابن رشد الأحكام الخمسة إلى مبحث الألفاظ. فالأمر واجب أو مندوب. والنهى محظور أو مكروه. والتخيير هو المباح. واللفظ بالنسبة للأعيان إما أن يكون له معنى واحد فيكون نصا أو أكثر من معنى على السواء فيكون مجملا أو مختلفة على الأكثر فيكون ظاهرا أو على الأقل فيكون محتملا. والمطلق يحمل على الأظهر حتى يقوم دليل على المحتمل. والاحتمال يكون اشتراكا فى اللفظ أو اشتراكا فى الألف واللام (الكل أو الجزء) أو فى الأوامر والنواهى أو فى دليل الخطاب، من إيجاب الحكم إلى نفيه عما عاداه (الموافقة) أو من نفى الحكم إلى إيجابه عما عداه (المخالفة). وأسباب الخلاف كلها ترجع إلى مباحث الألفاظ وهى ستة: تردد اللفظ بين الطرق الأربعة، اشتراك الألفاظ، اختلاف الإعراب، الحقيقة والمجاز، الإطلاق والتقييد، وأخيرا التعارض فى الألفاظ والأفعال والإقرارات(١٠١٢).

ويستشهد ابن رشد بكلام العرب من أجل معرفة معانى الألفاظ والحروف. فالحرف "إلى" يدل على الغاية. ويكون أحيانا بمعنى "مع". وقد اختلف الفقهاء فى معنى "الباء" فى آية المسح هل هى زائدة أو مبعضة، وفى واو العطف، وفى معنى "حتى" فى آية ﴿**حتى يطهرن**﴾. ولام التعريف عند العرب قد تدل على البعض وحرف أو يدل على التخيير. ولا يضبط المعنى إلا طبقا لكلام العرب وأشعارهم. واليد فى كلام العرب قد تعنى الكف، والكف

(١٠١١) لأن من عرف دلالة اللغة أن من ملك إنساناً أمراً من الأمور أن شاء أن يفعله أو لا يفعله فإنه قد خيره، السابق، جـ٧٨/٢.
(١٠١٢) السابق، جـ٣/١-٦.

والذراع، والكف والذراع والعضد. وللمس فى كلام العرب باليد أو الجماع. وكذلك يتحدد اسم الطهر والغسل طبقا لكلام العرب. وتعنى الميتة فى كلام العرب الموقوذة والمتردية والنطيحة(١٠١٣).

٧- من الفقه إلى الأصول.

فإذا ما رد ابن رشد الفروع إلى الأصول فإنه بذلك يتحول من فقيه إلى أصولى. إذ يرجع الخلاف فى المذاهب الفقهية إلى خلاف فى الأصول. وكما بدأ ابن رشد فقيها فى الصياغة الأولى لـ "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" قبل الصياغة الأخيرة بعشرين عاما فإنه أيضا بدأ أصوليا باختصاره المستصفى للغزالى فى "الضرورى فى أصول الفقه" قبل ذلك باثنين وثلاثين عاما أى عام ٥٢٢ هـ. ويرد الأقطاب الأربعة عند الغزالى الثمرة، والمستثمَر، والمستثمِر وطرق الاستثمار إلى قطب واحد هو طرق الاستثمار. ويردها كلها إلى مبحث الألفاظ. فلا يتحدث عن الأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس إلا من خلال طرق الاستثمار. فالكتاب والسنة أصول المسائل. والإجماع نص يخضع لمبحث الألفاظ وليس أصلا شرعيا بمفرده(١٠١٤).

وفى كل مسألة فقهية يعرض الأدلة النقلية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ثم مدى إجماع المذاهب الفقهية عليها، اتفاقا أو اختلافا. ثم يبدأ بوضع أصول هذا الاتفاق والاختلاف دون أن يسمى هذا قياسا أو دليل العقل أو الاستصحاب كما فعل فى "الضرورى". فالفقه تنظير للحديث كما أن الحديث تفصيل للقرآن. وفى كتب الفقه المختلفة الاثنين وسبعين فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" هناك البعض منها يجمع بين القرآن والحديث. يغلب الحديث على القرآن كلما زادت التفصيلات، ويغلب القرآن على الحديث كلما قلت التفريعات. فالقرآن أقرب إلى الأصول، والحديث أقرب إلى الفروع. وهناك كتب فقهية بها قرآن فقط، وأخرى بها حديث فقط. وهناك كتب تخلو من القرآن والحديث،

(١٠١٣) السابق، جـ١/١١/١٦-١٧/٣٩/٤٦/٥٩-٦٠/٤٦٥، جـ٤٦٠/١. الآية على التخيير فإن حرف أو مقتضاه فى لسان العرب التخيير، جـ٣٧٥/٣١٥/١.

(١٠١٤) السابق، جـ٥/١.

وتعتمد موضوعاتها على بنية العقل الخالص وطرق الاستدلال. ففى الجزء الأول خمسة عشر كتابا يغلب فيها الحديث على القرآن. وكتابان فقط يغلب فيها القرآن على الحديث. وكتاب واحد يتساوى فيه القرآن والحديث. وثلاثة كتب يغيب فيها القرآن ولا يظهر إلا الحديث فقط. وكتاب واحد يخلو من القرآن والحديث معا[١٠١٥].

وفى الجزء الثانى ثلاثة عشر كتابا بها سنة فقط: الاحداء، الصرف، السلم، بيع الخيار، المساقاة، الشفعة، التفليس، الصلح، الحوالة، اللقطة، الهبات، الديات دون النفس، القسامة، مما يدل على أنها ممارسات عملية وعادات وأعراف لا أصل لها فى القرآن و أكثرها اللقطة (ثمانية أحاديث)، والتفليس (سبعة أحاديث). وأقلها الحوالة والصلح (حديث واحد)[١٠١٦]. وهناك ثلاثة عشر كتابا السنة فيها أكثر من القرآن مما يوحى أيضا بارتباط الفقه بالممارسات العربية فى عصر الرسالة. ويتضح ذلك فى البيوع، والإجارات، والكفالة، والعارية، والغصب، والوصاية، والكتابة، وأمهات الأولاد، والقصاص فى النفوس، والديات فى النفوس، وأحكام الزنا، والسرقة، والأقضية[١٠١٧]. وهناك تسعة كتب لا أصل لها فى الكتاب أو السنة بل مجرد عادات وأقيسة منها المرابحة، والقراض، والشركة، والوكالة، والاستحقاق، والفرائض، والعتق، والجنايات، والقصاص، تعتمد على العقل الصريح والمصلحة العامة. وهناك

(١٠١٥) فى الجزء الأول تتراوح النسب بين القرآن والحديث حيث تكون الأغلبية للقرآن فى كل كتاب كالآتى: الوضوء ٣٨:٢٢، الغسل١٣:٢٢، الطهارة من النجس ١٤:٨، الصلاة ١٦٢:٣٥، الصلاة الثانى ٢٧:٢٥، أحكام الميت ٢٧:٣، الزكاة ٣٧:٥، الصيام٣٥:٢٢، الحج ٦٢:٤٧، الأيمان ١٤:٩، النذور ١٠:٦، الضحايا ٧:٦، الذبائح ١٧:١٥، الصيد ١٩:١٢، الأطعمة والأشربة ٢٣:١٣. وهناك كتابان= =يغلب فيهما القرآن على الحديث وهو كتاب الجهاد ٢٩:٣٣ والتيمم ٨:١١. وكتاب واحد يتساوى فيه القرآن والحديث وهو كتاب الاعتكاف ١٩:١٩. وهناك كتب تخلو من القرآن كلية ولا يوجد فيها إلا الحديث مثل زكاة الفطر ٥:٠ الصوم الثانى ١٨:٠ العقيقة ٧:٠ وهناك كتاب من القرآن والحديث وهو الطهارة من الحدث.

(١٠١٦) حسب ترتيب الأحاديث من الأكثر إلى الأقل: اللقطة (٨) التفليس (٧) الصرف (٦) القسامة (٥) الشفعة (٤) السلم (٣) بيع الخيار (٣) الأحداد (٣) الديات دون النفس (٣) المساقاة (٢) الحوالة (١) الصلح (١).

(١٠١٧) البيوع ٥٤:٧ الإجارات ١٢:٢ الكفالة ٤:١ العارية ٧:١ الغصب ١٥:٢ الوصايا ٧:١ الكتابة ١١:١ أمهات الأولاد ٢:١ القصاص فى النفوس ٩:٨ الديات فى النفوس ٧:٢ أحكام الزنا ١٠:٨ السرقة ٩:٣ الأقضية ١٢:١١.

خمسة كتب يتساوى فيها القرآن والحديث، الأصل والفرع مثل اللعان، وبيع العرية، والرهون، والتدبير، والقذف[١٠١٨]. وهناك ستة كتب القرآن فيها أكثر من الحديث، وهى النكاح، والطلاق، والظهار، والقسمة، والحجب، والحرابة مما يدل على الأصول الشرعية لها، خاصة فيما يتعلق بالنكاح والطلاق[١٠١٩]. وأخيرا هناك خمسة كتب تعتمد على القرآن فحسب دون تفصيل لها من السنة وهى: الايلاء، والجعل، والحجر، والوديعة، والجراح[١٠٢٠].

وإذا تم التعارض فى السنة بين القول والفعل فإن الأولوية للقول على الفعل. كما أن الأولوية للفعل على الإقرار[١٠٢١]. فالقول أمر أو نهى على العموم فى حين أن الفعل تأس وقدوة على العموم أو على الخصوص. أما الإقرار فإنه مجرد موافقة ضمنية وقبول لما هو قائم وكأن الشرعية فى الواقع ومن داخله وليست من خارجه. ويذكر ابن رشد فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" مجموعة من الأحاديث التى تروى أفعال الرسول وإقراره، ولكن تظل للقول. والإقرار يدل على الجواز ولا تفصيل فيه[١٠٢٢].

وإن صور القياس فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" أقرب إلى صورته عند أهل الظاهر. وهو أنه مجرد آلة لغوية بلاغية، تلحق المسكوت عنه بالمنطوق به. هو قياس خاص يراد به الخاص، عكس الخاص الذى يراد به العام. ويشير إلى ابن حزم ومذهبه وإلى داود الظاهرى. ويبين مدى الاتفاق والاختلاف بين المذهبين. ولا يريد ابن رشد بكتابه أن يتغلغل فى القياس أكثر من إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق فى الشرع. وهو معنى ضيق للقياس، أقرب إلى الرفض منه إلى القبول لأنه لا يقوم على التعليل،

(١٠١٨) وهى على الترتيب من الأكثر فالأقل: الرهون (٧)، اللعان (٦) القذف (٣) العرية (١)، التدبير (١).

(١٠١٩) ونسبها كالآتى: النكاح ٥٢:٦٠ الطلاق ٢١:٣٨ الحجب ١٦:٢١ الظهار ٤:١٣ القسمة ٢:٦ الحرابة ١:٥.

(١٠٢٠) وهى من الأكثر فالأقل: الايلاء (٧) الحجر(٤) الجرح (٢) الجعل (١) الوديعة (١).

(١٠٢١) وهذا راجع إلى تعارض الفعل والقول والواجب الجمع أو تغليب القول، جـ٤٩/٢.

(١٠٢٢) دون إحصاء دقيق تتراوح النسبة بين القول والفعل والإقرار بين ٨٠%، ١٥%، ٥%.

وتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلـة، وهـو التعريف العام للقيـاس. مـا سـكت عنـه الـشرع يعـرف بالقيـاس عنـد الجمهور. وعند أهل الظاهر ما سكت عنه الـشرع لا حكـم لـه، ويثبـت بالعقل لأن الوقائع غير متناهية. والأحكام متناهيـة ومـن ثـم يـستحيل القياس. ترفض الظاهرية كل أنواع القياس، قيـاس العلـة، واسـتنباطها من الألفاظ وقياسـها الشبه[١٠٢٣]. فالتعليل هـو أحـد أسـباب الاخـتلاف بين المذاهب الفقهية. كما أدى التعليل إلى اعتبار كل مجتهد مـصيب وترك المسائل على التخيير وهو ما يعارضه ابن رشـد وأهـل الظـاهر، ومـا ينـاقض روح الرشـدية المعروفـة فـى التـاريخ، إعمـال العقـل والنظـر[١٠٢٤]. ومـع ذلـك يبحـث ابـن رشـد عـن التعليـل الـذى وراء اختلاف الفقهاء.

ويجد ابن رشد التعليل فى تحليل التجربة، وهو الطبيـب الـذى يشخص الأمراض عن طريق التجربة والطبيعة البشرية مثـل أحكـام الحيض والنفاس. هناك طبيعـة بـشرية عامـة، وهنـاك فـروق فرديـة خاصـة بـين النـساء. وتعـرف التجربـة بالعـادة لأكثـر النـساء وأخـذ المتوسط بيـنهن. فـالاختلاف راجـع إلـى أخـذ الطـرفين فـى تجـارب النـساء، سـاعة أو سـاعتين أو يومـا أو يـومين لأيـام الحـيض أو النفاس[١٠٢٥]. كذلك لا يجوز التعجيل بدفن الغريق فقد يكـون المـاء قـد غمره وذلك مثل المسكونين الذين يصابون بانطباق فى العروق وكمـا

(١٠٢٣) السابق، جـ١/١٧٣/٢٨٥/٤٧٤، جـ٢/٧٢/١٤١.

(١٠٢٤) السابق، جـ١٧٨/٢. وهذه كلها اختلف العلماء فيها لاختلافهم بالأقل والأكثر فـى وجود علل المنع فيها النصوص عليهـا. فمـن قويـت عنـده علـة المنـع فـى مـسألة منهـا منعها، ومن لم تقو عنده أجازها وذلك راجع إلى ذوق المجتهد لأن هـذه المـواد يتجـاذب القول فيها إلى الضدين على السواء عنـد النظـر فيهـا. ولعـل فـى أمثـال هـذه المـواد يكون القول لتصويب كـل مجتهـد صـوابا. ولهـذا ذهـب بعـض العلمـاء فـى أمثـال هـذه المسائل إلى التمييز.

(١٠٢٥) وهذه الأقاويل كلها مختلف فيها عند الفقهـاء فـى أقـل الحـيض وأكثـره وأقـل الطهر لا مستند لها ولا التجربة والعادة. وكـل إنمـا قـال ذلـك مـا ظـن أن التجربـة أوقفته على ذلك. ولاختلاف ذلك فى النساء عسر أن يعرف بالتجربة حـدود هـذه الأشياء فى أكثر النساء، الـسابق، جــ٥٢/١. والحـق أن دم الحـيض ودم النفـاس يجرى ثم ينقطع يوما أو يومين ثم يعود حتى تنقضى أيام الحيض أو أيـام النفـاس كما تجرى ساعة أو ساعتين من النهار ثم تنقطع، جـ٥٣/١. وسـبب الخلاف عسر الوقوف على ذلك بالتجربة لاختلاف أحوال النسـاء فى ذلك ولأنه ليس هناك سـنة يعمل عليها كالحال فى اختلافهم فى أيام الحـيض والطهر،جــ٥٤/١. القليـل فـى هذا معلوم من حكم العادة أنه يخالف الكثير، جـ٢٠٢/٢.

هو معروف عند الأطباء لا يجوز دفنهم قبل ثلاثة أيام[١٠٢٦]. فالفقه علمى وليس تأمليا، عملى تجريبى وليس نظريا افتراضيا. كما رصد الخليل الشفق الأبيض فوجده يبقى إلى ثلث الليل وهو ما تكذبه التجربة ويكذبه القياس. ومن ثم لا تعارض بين العقل والتجربة، بين العقل البديهى والحس التجريبى[١٠٢٧]. لذلك كان الأصل فى الشرع أن لا يحلف أحد إلا على ما علم قطعاً أو شاهد حسا[١٠٢٨]. ويضم إلى ذلك مقياس المنفعة والضرر فى الإيلاء والظهار والطلاق.

وأحيانا قد يكون التعارض بين ظاهر النص والقياس[١٠٢٩]. فإن أمكن الجمع بينهما فإن ذلك يدل على اتفاق النقل والعقل. وإن لم يتم الجمع بينهما فالظاهرية تقول بتغليب ظاهر النص حتى لو كان خبر آحاد، وباقى المذاهب تقول بتغليب القياس على خبر الآحاد. ولكن لا يجوز النسخ بالقياس أو بخبر الآحاد. ومع ذلك يبدو أن ابن رشد يعتمد على العقل فى مقارنة أدلة المذاهب وقبول ما يتفق منها مع المعقول. وذلك أحد مظاهر الرشدية عند ابن رشد الفقيه. فالطهارة من الحدث غير معقولة المعنى مع ما اقترن بذلك من الصلاة فى النعال التى توطأ بها النجاسات. وهو ما يفيد العفو فى بعض منها[١٠٣٠]. ويقتضى العقل انطواء الحد الأصغر داخل الحد

(١٠٢٦) وإذا قيل هذا فى الغريق فهو أولى فى كثير من المرضى مثل الذين يصيبهم انطباق العروق وتميز ذلك مما هو معروف عند الأطباء حتى لقد قال الأطباء أن المسكونين لا ينبغى أن يدفنوا إلا بعد ثلاث، السابق، جـ١/٢٣١. وهذا كثيرا ما يعرض فى صناعة الطب وغيرها من الصنائع المختلفة، جـ٢/٥٠.

(١٠٢٧) ولذلك ما ذكر أن الخليل من أنه رصد الشفق الأبيض فوجده يبقى إلى ثلث الليل كذب بالقياس والتجربة (فى النسخة المصرية وليست الفاسية ربما إضافة من ابن رشد أو من الناسخ)، السابق، جـ١/٩٨.

(١٠٢٨) فمنها أن الأصل فى الشرع لا يحلف أحد إلا على ما علم قطعا أو شاهد حسا، السابق، جـ٢/٤٦٢.

(١٠٢٩) السابق، جـ١/٢٩، ١٦٧، جـ٢/٩٧، ١٢٩.

(١٠٣٠) وأما الطهارة من الحدث فغير معقولة المعنى مع ما اقترن بذلك من صلاتهم فى النعال مع أنها لا تنفك من أن يوطأ بها النجاسات غالبا، وما اجمع عليه من العفو من العسير فى بعض النجاسات، جـ١/٧٧-٧٨. وهذا كله تخبيط وإبطال المعقول، السابق، جـ٢/٣٨٨. ومن جهة المعنى أن الحد الأصغر ينطوى فى الحد الأكبر، جـ٢/٤٧٠. ومذهب الحنفية أظهر من جهة المعنى، جـ٢/٩٨. والقياس يقتضى أن لا نفقة لها إلا على سيدها الذى يستخدمها، جـ٢/٦٠. وسبب الخلاف تعارض الأشباه فى هذا المعنى، جـ٢/١١٧. هل هو معقول المعنى أم

الأكبر. والأصل أن العبادة لا تصح من غير عاقل. لذلك اقترب ابن رشد من الحنفية التى تغلب العقل وتقبل القياس. ويستعمل ابن رشد القياس فى نطاق الاستدلال والمحاجة مع المذاهب وسبب الخلاف فى تعارض الأشباه فى المعنى مثل معنى الظهار. ويتساءل ابن رشد هل "لا وصية لوارث" معقول المعنى أم ليس بمعقول، محكّما العقل فى النقل؟

ويبرز بُعد العقل فى الاستدلال. فالقطع يورث اليقين فى النظر والعمل. ولكن الظن يورث الظن فى النظر واليقين فى العمل لأن العمل لا ينتظر فى حين أن القطع النظرى قد لا يتوفر دائما. وهو ما عرف عنه الفقه من طابع عملى. فالعمل يقين سواء استند إلى يقين نظرى مماثل أو إلى ظن نظرى محتمل[١٠٣١]. الشك فى الروايات يولد الظن فى النظر ولكنه لا يقضى على اليقين فى العمل. وقد ركز الفقه الظاهرى على ذلك. ومع ذلك فالظنون فى الشرع قليلة.

وتبرز الرشدية بوضوح فى تأسيس الفقه ليس فقط على العقل والطبيعة أى على القياس والتجربة بل أيضا على الأخلاق والحاسة الخلقية والذوق البديهى. فالطهارة من النجس معلوم أن المقصود بها النظافة وذلك من محاسن الأخلاق. والرجوع فى الهبة ليس من محاسن الأخلاق. والرسول إنما بعث ليتمم مكارم الأخلاق[١٠٣٢]. وينتهى الجزء الثانى من بداية المجتهد ونهاية المقتصد بهذه النهاية الأخلاقية. فالأحكام الشرعية قسمان: قسم يقضى به السلطان وهو ما يعادل السياسة الشرعية وأقرب إلى الفرض، وقسم لا يقضى به السلطان وهو الحياة الفردية وأقرب إلى المندوب. الأول يعادل القانون الموضوعى أى السياسة، والثانى القانون الذاتى أى الأخلاق. وضعه الفقهاء فى آخر كتبهم، وترك للذوق والحاسة الخلقية والطبيعة والفطرة ومحاسن

ليس بمعقول؟ جـ٢/٣٦١.

(١٠٣١) السابق، جـ١/٩٠، جـ٢/٢٧١.

(١٠٣٢) السابق، جـ١/٧٧-٧٨. الطهارة من النجس معلوم أن المقصود بها النظافة وذلك من محاسن الأخلاق. والرجوع فى الهبة ليس من محاسن الأخلاق، والشارع علية الصلاة والسلام إنما بُعث ليتمم محاسن الأخلاق، جـ٢/٣٦٠.

الأخلاق، وهو ما عرف باسم الجوامع. ويضع ابن رشد نسقا أخلاقيا خماسيا يستنبط منه الفقه كله ويقوم على خمس فضائل: الأولى، الشكر ومنها تستنبط العبادات وهى السنن الكرامة. والثانية، العفة ومنها يستنبط الطعام والشراب والمناكح. والثالثة، العدل فى الأبدان والأموال وعليه يقوم فقه الحروب والقصاص والعقوبات. والرابعة، السخاء وعليها تقوم الزكاة والصدقات. والخامسة، الشجاعة وعليها تقوم الرياسة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وهى أقرب إلى أصول الدين منها إلى أصول الفقه، ولا تظهر فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". ويعتبرها ابن رشد أربعة بعد أن استبعد الأولى التى تعادل شكر المنعم عند المعتزلة وكأن العبادات والسنن الكرامية أقرب إلى العقيدة منها إلى الأخلاق. ومن ثم فهى أقرب إلى أن تكون شروطا للفضائل وأسسا تقوم عليها[١٠٣٣].

(١٠٣٣) السابق، جـ٢/٥١٢-٥١٣. وينبغى أن تعلم أن الأحكام الشرعية تنقسم قسمين: قسم يقضى به الحكام وجل ما ذكرناه فى هذا الكتاب هو داخل فى هذا القسم. وقسم لا يقضى به الحكام وهذا أكثره وهو داخل فى المندوب إليه. وهذا الجنس من الأحكام مثل رد السلام وتشميت العاطس وغير ذلك مما يذكره الفقهاء فى أواخر كتبهم التى يعرفونها بالجوامع. ونحن فقد رأينا أن نذكر أيضا من هذا الجنس المشهور منه إن شاء الله تعالى. وينبغى قبل هذا أن تعلم أن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية. فمنها ما يرجع إلى تعظيم ما يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره. وفى هذا الجنس تدخل العبادات، وهذه هى السنن الكرامية. ومنها ما يرجع إلى الفضيلة وتسمى عفة. وهذه صنفان: السنن الواردة فى المطعم والمشرب والسنن الواردة فى المناكح. =

=ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور. فهذه هى أجناس السنن التى تقتضى العدل فى الأموال والتى تقتضى العدل فى الأبدان. وفى هذا الجنس يدخل القصاص فى الحروب والعقوبات لأن هذه كلها إنما يطلب بها العدل. ومنها السنن الواردة فى الأقراض ومنها السنن الواردة فى جميع الأموال وتقويمها. وهى التى يقصد بها طلب الفضيلة التى تسمى السخاء وتجنب الرذيلة وتسمى البخل. والزكاة تدخل فى هذا الباب من وجه وتدخل أيضا فى باب الاشتراك فى الأموال. وكذلك الأمر فى الصدقات. ومنها سنن واردة فى الاجتماع الذى هو شرط فى حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية وهى المعبر عنها بالرياسة. ولذلك لزم أيضا أن تكون سنن الأئمة والقوام بالدين ومن السنة المهمة فى حين الاجتماع السنن الواردة فى المحبة والبغض والتعاون على إقامة هذه السنن وهو الذى يسمى النهى عن المنكر والأمر بالمعروف. وهى المحبة والبغض أى الدينية التى تكون إما من قبل الإخلال بهذه السنن وإما من قبل سوء المعتقد فى الشريعة. وأكثر ما يذكر الفقهاء فى الجوامع من كتبهم ما شذ عن الأجناس الأربعة التى هى فضيلة العفة وفضيلة العدل وفضيلة

٨- خاتمــة: أين الرشدية عند ابن رشد فقيها؟

وهو سؤال طالما طرحه الرشديون. أين الرشدية أو روح ابن رشد كما تجلت فى "مناهج الأدلة" و"فصل المقال" و"تهافت التهافت" و"الكليات" وفى مجموع "الجوامع" و"التلخيصات" و"الشروح"؟ روح النقد، وإعمال العقل، وبيان الاحتمالات، والحوار مع الخصوم، ورفض استعمال العقل لتبرير العقائد كما تفعل الأشعرية، ووجوب النظر بالشرع، وعدم تكفير الفلاسفة، وروح التجريب والاتزان والطبيعة التى جعلته شارحا لأرسطو؟

تبدو الرشدية ولا شك فى الأصول العقلية الأولى، وفى إيجاد سبب الخلاف بإرجاعها إلى الأصول، وفى الكشف عن بنية الموضوع، أركانه وشروطه وأحكامه، ونقد المذاهب، والترجيح بينها والمقارنات مع الكلام والفلسفة، والاعتماد على العقل والطبيعة، وتحليل الألفاظ، ونبذ التقليد، والدعوة إلى الاجتهاد، والقاضى الذى يحكم بين الخصوم.

ومع ذلك تظل الرشدية منطوية فى ثنايا "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" وعلى أعماق مختلفة من الحرف الأول حتى الحرف السابع. لا يوجد نص صريح يعبر عن الرشدية. ومع ذلك يمكن استخراجها وقراءتها بل وتطويرها ودفعها خطوات إلى الأمام، لا فرق بين مقروء وقارئ. فالرشدية ليست لابن رشد وحده بل هى روح سارية فى التاريخ لدى كل الحضارات والشعوب.

١- لقد ارتبطت كثير من المسائل الفقهية بعصرها، عصر الحيوان والإبل وندرة الماء. وتغيرت البيئة الصحراوية وعلاقات البدو. وأصبح المسلمون الآن فى عصر مختلف وفى بيئة مغايرة مما يحتم استئناف روح الفقه دون أمثلته. فلم يعد هناك داع لقيام فقه للعبيد أو للغنائم أو للإماء وللجوارى أو حتى للنساء مستقلا عن فقه الرجال، وترتيب جنائز للرجال غير جنائز النساء، وفقه بيض النعامة وقواعد الاستنجاء وبناء دورات المياه عكس اتجاه القبلة وليس تجاهها فى المدن الحديثة وأزمة الإسكان. ولم يعد الحيوان

الشجاعة وفضيلة السخاء، والعبادة التى هى كالشرط فى تثبيت هذه الفضائل.

إلا كتابا أو برنامجا للمشاهدة أو زيارة لحديقة. وكيف تقسم الغنائم على الفاتحين والخمس؟ وانتهت ثقافة الصيد والمقوذة والنطيحة. كما انتهى عصر البيوع، والمقايضة، وبيع التمر على النخل. كما انتهى فقه الطوائف وأهل الذمة أمام فقه المواطنة والمساواة فى الحقوق والواجبات. كما انتهت قواعد الحرب والسلام القديم وعلاقة دار الحرب بدار الإسلام وفرض الاختيار بين الإسلام أو الجزية أو القتال على دار الحرب، ودار الإسلام مستضعفة، وضرورة إعلان الحرب والحرب خدعة. وانتهت ثقافة الخيل والفرس والرمح وعلى أى شىء تجب الزكاة على العربة أو البضائع الاستهلاكية الحديثة والأدوات المنزلية. كما انتهى فقه قطع أعضاء الجسد لا فى القليل ولا فى الكثير، فالجسد قيمة مثل الإنسان. وقد عبر ابن رشد عن هذه الروح بمثال المؤلفة قلوبهم الذى انتهى الآن مستبدلا إياهم بالنساء والعبيد وقد انتهوا أيضا. كان ذلك فى حال ضعف الإسلام. والآن الإسلام قوة فى العصر، التفاتا إلى المصالح. وقد كانت هذه الروح سارية أيضا فى التشريع، فى الناسخ والمنسوخ فى القرآن والسنة وعند الخلفاء. فلو استقبلوا من الأمر ما استدبروا لغيروا مثل الهَدْى عند الرسول، والرجل وبلاؤه فى الإسلام عند عمر، ونكاح المتعة تحليله أولا ثم تحريمه ثانيا فى عصر الرسول أو فى عهد عمر. وهناك أشياء قديمة لها دلالات معاصرة بطبيعتها مثل اتقاء الله فى الفلاحين[١٠٣٤].

٢- كما تغير الفقه القديم ذاته آخذا فى الاعتبار ظروف الزمان والمكان والبيئة والناس والعادات والأعراف المتغيرة، فقد كان للشافعى مذهب فى العراق غيره فى مصر. كما أن للفقيه الواحد فتاوى عديدة ومتباينة طبقا للحالات الفردية. فما استقر عليه الأمر هو مادة الفقه. وينشأ الاضطراب عندما يغادر الإنسان إلى قوم آخرين بعادات أخرى إما أن يتبعهم أو يتميز عنهم فلا ضرر منه دون مخالفتهم، وجعل النفس مقياسا للآخرين كما هو الحال فى

(١٠٣٤) السابق، جـ١/٢٤٣/٣٩٨/٣٧٧. قال الرسول: لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهَدْى ولجعلتها عمرة، جـ١/٣٤٩. جزء من الفقه انتهى مثل المؤلفة قلوبهم وبالتالى انتهاء رق النساء والعبيد. عند مالك لا مؤلفة قلوبهم اليوم على عكس الشافعى وأبى حنيفة، جـ١/٢٨٤.

عادات الصلاة والتسليم أو مثل التسبيح للرجال والتصفيق للنساء، والكل الآن يصفق لا فرق بين رجل وامرأة. وما كان يمنع الإحرام عادات عربية قديمة مثل عدم خيط الثوب أو إبقاؤها رمزا، دلالة على الطبيعة ضد الصنعة. ويتم الذبح الآن فى المجازر الآلية. ومن ثم لم يعد لمسائل الزكاة وجود معاصر. فقد كان العربى يذبح ذبيحته ولم يعد يفعل الآن، ويتعامل مع اللحوم المجمدة. لقد انتهى الفقه القديم أو كاد، وأصبح المسلمون اليوم فى حاجة إلى فقه جديد يقوم على تنظير جديد لما تعم به البلوى من استعمار وقهر وتخلف وتجزئة وطائفية وتبعية وسلبية، وللمعاملات المصرفية الحديثة وللعلاقات الدولية ولقطاعات الزراعة والصناعة والسياحة. لقد انتهت أعراف الزواج القديمة، التزويج دون المعرفة، الزواج المبكر، فارق السن بين الرجل والمرأة، عادة العرب فى الولاية على النساء، وولاية السلطان عليها، النسب والمصاهرة، المرأة كبيوع. فالفقه له سياقه التاريخى. تعدد الزوجات والقرعة على النساء أيهن تصاحب الزوج فى السفر. ويمكن لحديث "أنتم أعلم بشئون دنياكم" أن يعطى دفعة كبيرة لتجديد الفقه طبقا لكل عصر. وقوانين الميراث مرتبطة بنظام القرابة فى العصر القديم فى المجتمع العربى. وفى كل عصر هناك تياران من الفقه، الأول متشدد صورى ومعيارى، والثانى لين يأخذ المصالح العامة والفروق الفردية فى الاعتبار. لقد نشأت المذاهب الأولى فى عصر التدوين واعتمد الناس عليها مثل قواعد اللغة العربية لسيبويه. والعروض للخليل بن أحمد، والرسالة للشافعى، ولكن لكل عصر تقنيته. ولم يمنع ذلك من إبداع الشعر الجديد وربما الفقه المعاصر[١٠٣٥].

٣- كما ارتبط الفقه القديم بتاريخ الأديان القديم، الصابئة عبدة الكواكب. لذلك أتت تشريعات مناهضة أو مواكبة لها مثل صلاة السجود لكسوف الشمس أو لخسوف القمر، إبقاءً على الصابئة وهم من أهل الكتاب أو حبا للطبيعة أو إذهابا للخوف من النفس البشرية على غير ما تعودت. وكثير من شعائر الجاهلية الموروثة من إبراهيم مثل شعائر الحج والسعى والطواف ورمى الجمرات

(١٠٣٥) السابق، جـ١/٣٦١/٨٩/٢٠٢/٣٣٩. الزكاة، جـ١/٤٦٤-٤٧٣.

والإحرام والأشهر الحرم كان الهدف منها الارتباط بديانات العرب السابقة على الإسلام حرصا على التواصل بين الماضى والحاضر، خاصة لو كان دين إبراهيم، دين الحنفاء. كما استمرت بعض الشعائر اليهودية فى الذبائح والتسمية والطهارة والختان تحويلا لها من دين قبيلة خاصة إلى دين عام للبشرية جمعاء. وقد يدخل فى ذلك تقبيل الحجر الأسود وجرأة عمر فى الرفض النفسى لذلك والقوم حديثو عهد بالجاهلية، وإبقاء الكعبة وإلا هدمت ولبنيت على قواعد إبراهيم، والسعى بين الصفا والمروة عادة جاهلية لوضع ذبائح المشركين تعظيما لبعض الأصنام(١٠٣٦). وعدم الكلام كعلامة على الإيمان من النسك الهندى، ووصف البقرة الضحية لا عرجاء ولا مريضة من بقايا اليهودية. والذبائح والتذكية على النصب بقايا ديانات قديمة فى شبه الجزيرة العربية. كما أن استعمال تشبيهات الجن والشياطين من بقايا الثقافات الشعبية العربية قبل الإسلام(١٠٣٧). وقد يكون التيمم من بقايا الرموز فى الديانات القديمة.

٤- كما انتهى عصر الشعوبية القديم العرب والفرس والروم والترك والأحباش. وظهرت شعوب جديدة فى الغرب، الأوروبيون والأمريكيون، وفى الشرق الصينيون واليابانيون. وأخذت الشعوب القديمة دلالات معاصرة فى شعوب آسيا وأفريقيا. ففى الفقه القديم لا يجوز ابتداء الحبشة بالحرب ولا الترك أى أفريقيا وآسيا كظهرين للعرب. ولا يجوز محاربة أهل الكتاب من قريش ونصارى العرب، أى الإسلام وإما الجزية، حفظا للنسب والمصاهرة والعروبة. ويستثنى منهم مشركو العرب. ويجوز أخذ الجزية من أهل الكتاب العجم ومن المجوس غير العرب. والغنيمة من الروم أى من الغرب الحديث. كما تم تغليب العروبة بقبول ذبائح نصارى بنى

(١٠٣٦) السابق، جـ١/٢١٤-٢١٦/٣٥٥/٣٥٨/٣٦٥/٤٦٠/٢٠٤-٢٠٩. وذلك فى حديث "إنما هى ركضة من الشيطان فتحيضى ستة أيام أو سبعة أيام فى علم الله ثم اغتسلى" وأيضا "ويل الأعقاب من النار" فى كتاب الغسل.

(١٠٣٧) السابق، جـ١/٤٧٢. قال القاضى: والحق أن ما حرم عليهم أو حرموا على أنفسهم هو فى وقت شريعة الإسلام أمر باطل إذ كانت ناسخة لجميع الشرائع فيجب ألا يراعى اعتقادهم فى ذلك فلا يشترط أيضا أن يكون اعتقادهم فى تحليل الذبائح اعتقاد المسلمين ولا اعتقاد شريعتهم.

تغلب والمرتدين كذبائح نصارى العرب واليهود من الذين أوتوا الكتاب. وقد استبقى الفقه كثيرا من الرموز فى الديانات القديمة مثل الوتر كرمز للواحد. لا يورّث إلا من ولد فى بلاد العرب. والقافة عند العرب قوم كانت عندهم معرفة بفصول تشابه أشخاص الناس[١٠٣٨].

٥- والفقه القديم مازال صورى الطابع، يقنن ما لا حاجة للإنسان لتقنينه. تكفيه الطبيعة، وما يستحسنه العقل، وما تعافه النفس، وما يقرره الذوق. ويتضح ذلك فى البحث فى الطلاق باعتباره ألفاظا دون بحث فى أسبابه ومسبباته، دوافعه وبواعثه. التشريع إنما هو تقنين لواقع مثل تشريع الرسول صوم عاشوراء عندما لم يجد شىء يأكله ثم نسخه بعد ذلك[١٠٣٩]. الفقه ما هو إلا تعبير عن وضع اجتماعى. والغريب أن "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" لا يكشف عنها الوضع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى للأندلس فى عصره لأنه مازال ملهيا بالطابع الصورى للفقه. فالتسليم فى صلاة السجود أفضل لأنها خاتمة كما يشهد بذلك العقل، وتقر الطبيعة، ويقرر الحس السليم. ليس الفقه فقط بناءً صوريا يقوم على صحة الاستدلال أو بناءً ماديا يقوم على المصالح العامة ولكنه بناء نفسى يقوم على ما تستحسنه أو تعافه النفس آخذا فى الاعتبار الانفعالات البشرية من حزن وفرح، وأمل ويأس، وطوح وإحباط. فقد دفن شهداء أحد بثيابهم ولم يصل عليهم فى حالة نفسية سيئة من جراء الهزيمة. كما يغسل المسلم أقرباءه من المشركين حرصا على القرابة التى قد تجبر الخلاف فى الرأى والتصور عند الشافعى مثلا، وجواز غسل المرأة زوجها وعدم جواز غسل الرجل زوجته إبقاء على الحب الروحى، وعدم التبول على القبر ذوق سليم واحترام للموتى. وكثير من الآداب العامة ليست فى حاجة إلى تشريع، بل تعتمد على الذوق الخاص مثل القراءة مع الإمام أم بعده، بصوت عال أم منخفض، وكذلك رد السلام على من ألقاه أثناء خطبة الإمام فى صوت منخفض بدلا من التشويش وزيادة الخطأ بخطأ آخر، ومثل عدم

(١٠٣٨) السابق، جـ١/٤١٧، جـ٢/٣٨٢.
(١٠٣٩) السابق، جـ١/٢١٥/٢٣٢-٢٣٤/٣٠٣/٤٦٣/٤٨٦-٤٩٨، جـ٢/٨٤.

جواز صلاة الحاقن (الذى يضبط الريح أو البول أو الإخراج قسرا) لعدم تركيزه فى الصلاة وحصاره بمتاعب البدن. كما أن قتل شيوخ المشركين شئ تعافه النفس وتأباه الفطرة، وكذلك أكل الجراد. هناك الآن الفقه الطبيعى الفطرى بدلا من فقه الأطعمة والأشربة القديم، أكل ما فاض من السبع احتراما للإنسان. وأكل لحم الخيل تحكمه العادة لا الشرع، وتحريم الخمر فى الحديث خشية استمرار القليل فى الكثير سدا للذرائع، وعدم الزواج من زوجات الآباء نظرا لتضارب عواطف البشر بين المحبة والاحترام. والحداد للعبد والسيد على حد سواء.

٦- وبالرغم من عمومية الفقه إلا أنه يسمح بالفروق الفردية كما مثلتها النوافل والسنن. بل إن كثيرا من سنن الرسول أقرب إلى الفروق الفردية مثل اغتسال النبى هو وأزواجه من إناء واحد نظرا لندرة المياه أو اغتسال الرسول من فضل ميمونة تحببا، أو الاغتسال من ماء ورد عليه السبع(١٠٤٠). كما أن نواقض الوضوء فيها جانب كبير من الفروق الفردية مثل لمس النساء ومس الذكر، وترتكز على أحوال نفسية ومزاجية وعادات اجتماعية. كما أن المضمضة والاستنشاق والاستحمام يعطى النشاط والرشاقة عند البعض، وهَم ثقيل عند البعض الآخر. فرض الكفاية يسمح بهذه الفروق الفردية مثل التفقه فى الدين فى حين أن فرض العين هو القاسم المشترك من الأفعال بين الناس جميعا. يراعى الفقه ما هو عام وما هو خاص. والخاص هنا بلا حكم إنما ينبع فى دائرة الفقه الطبيعى. فالطبيعة مادة الشرع وصورته.

٧- مازال الفقه القديم أقرب إلى الخلاف منه إلى الاتفاق. وهو ما دفع ابن رشد إلى البحث عن أسباب الخلاف وردها إلى أصول أولى من أجل توحيد الأمة وإيجاد تشريع يقوم على نسق للقيم. ومن ثم يمكن إلغاء العديد من التفصيلات عن طريق إلغاء المشكلة أو بتعبير القدماء المسكوت عنها(١٠٤١). مازال الفقه القديم غارقا فى

(١٠٤٠) السابق، جـ١/٢١٢.

(١٠٤١) السابق، جـ١/١٦٧. وهى بالجملة مسألة مسكوت عنها، جـ١/٦٤. فهذا هو الذى رأينا أن نثبته فى هذا الكتاب من المسائل التى ظننا أنها تجرى مجرى الأصول وهى التى نطق بها الشرع أكثر من ذلك أعنى أن أكثرها يتعلق بالمنطوق به إما تعلقا قريبا أو قريبا من القريب، جـ١/٩٠. وفى هذا الباب مسائل كثيرة أعنى اختلافهم فى الصفات المشترطة فى الإمام تركنا ذكرها لكونها مسكوتاً

عديد من التفصيلات كما هو الحال فى الشريعة اليهودية. وقد كان ابن رشد يود التخلص منها بإرجاعها إلى الأصول الأولى، وذلك مثل الحديث عن أجزاء لحم الميتة، بعد الاتفاق على تحريم اللحم والاختلاف على العظام والشعر. ومازال هذا التضييق فى فقه الجماعات الإسلامية الحالية. التوقف عن الحكم هو السبيل إلى عدم الغوص فى التفريعات كما توقف أبو حنيفة فى الحكم، أى سورة يقرأ فى صلاة الجمعة؟ وكل هذه التفصيلات فى أنواع الزكاة مرتبطة بالمجتمع الصحراوى البدوى وليس بالمجتمع الحضرى الصناعى كما هو الحال الآن. ومع ذلك مازالت بعض جوانبها لها دلالتها المعاصرة مثل: جعل الزكاة صدقة أم تجميع لرأس المال من أجل الاستثمار للفقراء؟ كما أن الصلاة فى الدار المغصوبة ذكرت ضمن شروط الصلاة دون تطويرها، وقد كانت الأندلس شمالا مغتصبة. والكثير منها فقه اقتراضى متحذلق مثل الوضوء بالماء الذى خالطه زعفران مثل سؤال محمد عبده عن جواز الوضوء بالكولونيا، والوضوء بنبيذ التمر فى السفر. الافتراضات النظرية لا نهاية لها. والواقع محدد بالوضع الإنسانى. وطالما سخرت الثقافة الشعبية من كل موضوع فقهى قديم "فيه قولان" لا على محمل التعددية بل على أن الاختلاف هو الأساس والاتفاق هو الفرع. فى حين الاختلاف هو اجتهاد إنسانى حول أصل واحد. ومع ذلك يظل السؤال مطروحا: أين الرشدية عند ابن رشد الفقيه؟



عنها فى الشرع. وقصدنا فى هذا الكتاب إنما هو ذكر المسائل المسموعة أو ما له تعلق قريب بالمسموع، جـ١/١٤٩. وهذه مسائل تتعلق بهذا الباب خارجة عما ذكر من فروض الصلاة، جـ١/١٦٩/١٨٣/٢٨٣-٢٨٤.

الاشتباه فى فكر ابن رشد

١- ماذا يعنى الاشتباه؟

يعنى الاشتباه توترا بين قطبين، كلاهما صحيح، تناقضا بين طرفين، كلاهما ضرورى. ودون هذا التوتر فى الوتر المشدود لا يصدر نغم ولا يُسمع لحن. ارتخاء عن أحد الطرفين يقضى على الشد من أساسه. وهو توتر طبيعى نظرا لوجود الفكر بين دوافع متباينة. تتجاذبه بواعث متعددة. وكلها تعبر عن الموقف الحضارى. وإن إبداع المفكر هو قدرته على العزف وإصدار ألحان متناغمة بدلا من النشاز. وقد يختلف عازف عن آخر فى الألحان ولكن يتفق كلاهما فى التناغم وجمال اللحن. فالمذاهب الفلسفية كالأعمال الفنية لها تناغمها الفنى، ورنينها فى آذان المستمعين وصداها فى قلوب القراء.

والتوتر موقف انفعالى ووجودى مصاغ صياغة عقلية. فالتحليلات العقلية، والاختيارات المذهبية، والبدائل النظرية والجدل بين التيارات الفكرية كلها تحاول الإبقاء على أكبر قدر ممكن من التوتر بين القطبين. والخلاف فقط فى درجة الشد من أجل إصدار أنغام غليظة أو متوسطة أو حادة. التوتر فى الفكر يعبر عن التوتر فى الحياة، والاشتباه فى النسق الفلسفى يعبر عن الاشتباه فى الوجود. والاشتباه واقع وليس استثناء، ضرورى وليس محتملا. لذلك لا يوجد فى الاشتباه صواب أو خطأ، حق أو باطل، صحيح أو فاسد. فكلا الطرفين صحيح، وكلا القطبين صواب. إنما يكون الميل لأحد القطبين أكثر من الآخر، والانحياز إلى أحد الطرفين طبقا للتربية والمزاج وتقدير الموقف. لذلك اختلفت المذاهب الفقهية، والفرق الكلامية، والطرق الصوفية والتيارات

(*) عالم الفكر، الكويت ٢٠٠٢/٢٠٠١.

الفلسفية. وفى الوقت الذى تقضى الحضارة على مقوماتها بفعل السلطة الدينية أو السياسية يكون ذلك نذيرا له ببداية النهاية.

ولا يدل الاشتباه على أى نقص فى الوضوح الفكرى أو أى تردد فى الموقف العلمى بل كلما كان الاشتباه قويا كان الفكر أخصب وأعمق، وكلما كان التوتر حاداً كان الصوت أعلى. فالفكر صرخة. الفكر بوق فى بداية سيمفونية لجذب الانتباه مثل ضربات القدر الأولى فى السيمفونية الخامسة لبيتهوفن أو فى نهايتها للإعلان عن فكر جديد. والحسم والقطع بدعوى الجذرية إنما هو موقف أيديولوجى صرف وليس موقفا علميا، انحياز مسبق لأحد الطرفين وتضحية بالواقع نفسه كما يحدث الآن فى الجزائر. يختصم الفريقان، العلمانى والسلفى. ويقطعان ما بينهما من توتر خلاق، وشعب الجزائر هو الضحية. وهو ما يحدث فى مصر وتونس فى استقطاب حاد بين السلفيين والعلمانيين. الفريق الأول يكفّر الثانى، والثانى يخوّن الأول. وتبقى الدولة مانعا من الالتحام بين الطرفين حتى لا تتولد الطاقة وتصبح الدولة هى الضحية.

لا يعنى الاشتباه أى موقف توفيقى بين طرفين متناقضين بغية التوسط وعجزا عن الحسم وإرضاء للجميع فى نهاية سعيدة، لا غالب ولا مغلوب، لا منتصرا ولا مهزوما بل إقراراً بواقع ثقافى وموقف حضارى وتعددية منهجية. وهى طبيعة الحضارة بعيدا عن التضاد المفتعل فى الحضارة الغربية فى الثنائيات المتعارضة بين العقل والحس، الاستنباط والاستقراء، المثال والواقع، الفرد والجماعة. وأخذ أحد الطرفين ضد الآخر مرة، ثم أخذ الآخر ضد الأول مرة أخرى وكرد فعل حتى ينشأ التوازن المعرفى والعودة إلى المركب الجدلى بين الطرفين. الحسم فى النية والقصد وليس فى التطبيق والممارسة، الأقرب إلى التجميع لا التفريق، والمصالحة وليس الخصام.

ولا يعنى هذا الاشتباه وضع ثنائيات متعارضة حيث لا تعارض أو إسقاطا من ثنائيات العصر الماضى على القدماء مثل: التراث والتجديد، الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، التراث والحداثة لأنها ثنائيات موجودة فى التراث القديم فى كل العلوم. فى الكلام والفلسفة مثل: الصورة والمادة، العلة والمعلول، الزمان والمكان،

الجوهر والعرض، الكل والجزء...الخ. وموجودة فى منطق اللغة عند الأصوليين مثل: الظاهر والمؤول، الحقيقة والمجاز، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد، العام والخاص، الأمر والنهى...الخ، وموجودة عند أحوال الصوفية مثل الخوف والرجاء، الصحو والسكر، الغيبة والحضور، الهيبة والأنس، الفقد والوجد...الخ، وتدل هذه الثنائية على عمق الواقع ومستوياته المختلفة وتداخلها ضد التسطيح والأحادية والحرفية. فالكلام له ظهر وبطن، والواقع له إدراك وتأويل. والفلاسفة العظام هم الذين أبقوا على هذا التوتر حيا فى مذاهبهم، أرسطو وهيجل وهوسرل وبرجسون.

فأرسطو يبحث فى نفس الوقت عن الصورى والمادى، العقلى والحسى، العام والخاص، الضرورى والفردى، كما لاحظ مؤرخو المذاهب الفلسفية. لذلك كان صاحب المنطق وفيلسوف الطبيعة فى آن واحد. وهذا هو السبب فى إعجاب المسلمين به نظرا لأن الإسلام أيضا حاول الجمع بين الطرفين مثل أرسطو، العقيدة والشريعة، الله والعالم، ملكوت السماء وملكوت الأرض، القانون والمحبة، وباختصار اليهودية والمسيحية. وكما أن أرسطو آخر فلاسفة اليونان، يؤرخ للسابقين، فكذلك الإسلام آخر مراحل الوحى، الرسول خاتم الأنبياء، ويؤرخ للأنبياء السابقين. فى أرسطو اكتملت المدرستان الرئيسيتان فى الفلسفة اليونانية، الفيثاغورثية والطبيعية، وفى الإسلام اكتمل الوحى واختتمت النبوة.

هيجل هو أرسطو العصر الحديث الذى جمع بين الطرفين، المنطق والوجود، الروح والتاريخ، المثال والواقع، العقل والحس، الله والدولة، الدين والفلسفة عن طريق الصيرورة.فكلا الطرفين يمثلان مرحلتين لصيرورة واحدة ضد ثنائيات اليونان، بين شلنج وفشته فى المثالية الألمانية، بين كانط وديكارت فى الفلسفة الغربية، بين الشرق والغرب مثل جوته.

فإذا كان أرسطو هم المعلم الأول وابن رشد هو الشارح الأعظم، فإن هيجل هو المعلم الأول فى الغرب الحديث وريث اليونان القديم وبالتالى فمن هو شارحه؟ ولو بعث ابن رشد الآن فمن يشرح؟ على عكس الذين فصلوا بين الاشتباه واختاروا أحد الطرفين دون الآخر مثل باركلى الذى اختار المثالية وضحى بالعالم أو ماخ الذى اختار التجريبية وضحى بالتصور أو ديكارت الذى اختار الذات دون الموضوع، وجعل العالم مفهومين رياضيين. الحركة والامتداد، أو فولف الذى قطع بالعقل دون النقد، وليبنتز الذى أحال العالم كله إلى عقل وذرات روحية أو الوضعية المنطقية والاجتماعية التى اختارت اللغة والأشياء دون المعانى والتصورات.

كما حاول هوسرل وبرجسون مثل أرسطو وهيجل كل على طريقته،الألمانية والفرنسية، الجمع بين الطرفين. جمع هوسرل بين العقل والحس، الصورة والمادة، قالب الشعور ومضمون الشعور، الذات والموضوع، البنية والتاريخ، الأنا والآخر فى التجربة المشتركة. وفعل برجسون نفس الشىء، أرسطو وهيجل داخل الشعور الذى يجمع بين الزمان والخلود، التطور والخلق، المكان والزمان، الثابت والمتحرك، العقل والحدس فى ثنائيات متعارضة تبين أزمة الوعى الأوروبى فى بداية النهاية[١٠٤٢]. ومازالت هذه المذاهب المتشابهة هى التى تثير الفكر، وتدفع إلى التأويل، وتتعدد المدارس التى تخرج منها. وهى التى تؤدى إلى التراكم الفلسفى، والخصوبة الفكرية.

فإن لم يكن الاشتباه واقعا فى الحياة وفى الوجود يعبر عنه فى الفكر، فعلى الأقل يكون افتراضها علميا لفهم المذاهب الفلسفية إذا ما تعارضت نصوصها، وتناقضت مواقفها، واختلف المنطوق به عن المسكوت عنه. والافتراض العلمى الذى يتم تصديقه فى الواقع أو الذى يكشف عن مكوناته يكون أقرب إلى الواقع منه إلى الافتراض. وهو ليس افتراضا واحدا من الغرب من النقد الأوروبى المعاصر أو من اللسانيات الحديثة أو من الفلسفة الوجودية كما كتبت سيمون دى بوافر "من أجل أخلاق للاشتباه"

(١٠٤٢) مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، ص٥١٥-٦٠٧.

بـل هـو مفهـوم مـوروث ولفـظ أصـولى فـى "المحكـم والمتـشابه"، والانتقال به من منطق الألفاظ إلى منطق الفكر، ومن مباحث اللغة إلى الموقف الحضارى، ومن آليـات التأويـل إلـى المـسار التـاريخى. وهناك اثنتا عشر اشتباها فى فكـر ابـن رشـد وموقفـه الفلـسفى. تعبر عن وضعه الحضارى العام فى المشرق أو المغرب، وليس فـى الأندلس وحده وفى عصر بعينه، عصر الموحدين. هـذه الاشـتباهات أقرب إلى المنهج منها إلى الموضوع، ومعظم موضوعات ابـن رشـد تٌرد إلى مناهجها وكما فعل ابن رشـد نفـسه فـى "منـاهج الأدلـة" عنـدما أنهـاه بخاتمـة عـن "قـانون التأويـل". ويمكـن صـياغة هـذه الاشـتباهات فى صيغة تـساؤلات فـى ثنائيـات متقابلـة تبـيّن التـوتر بـين القطبـين دون أن تكـون هنـاك بالـضرورة إجابـة عليهـا بالاختيـار بينهما على التبـادل. هـى تـساؤلات وليـست أسـئلة، إشـكالات لا إجابة عليها بنعم أو لا. فالاشـتباه نعم ولا فى نفـس الوقـت. لا حـل لها بالضرورة بل تظل قائمة وإلا مات الفكر، وانتهى الإبداع.

قد يميل أحيانا ابن رشـد إلى أحد الطرفين أكثر مما يميل إلـى الآخـر. فـلا يوجـد وسـط حـسابى بـين الطـرفين. وقـد توجـد هـذه الثنائيات على مستويات مختلفة وتراتبية فى الأعماق. فـابن رشـد تأويلى فـى الـسطح وظـاهرى فـى العمـق، تقـدمى فـى الـسطح وسـلفى فـى العمـق، عقلانـى فـى الظـاهر ونـصى فـى البـاطن، مالكى فى النظر وحنبلى فى العمـل. وقـد تتـداخل هـذه الأعمـاق واحدا تلو الأخرى. فكل عمق ظاهر له عمق بـاطن، لـيس بالـضرورة على سبعة أحـرف. فهـو شـارح فـى الظـاهر مؤلـف فـى الحقيقـة، فيلسوف على ما يبـدو، مـتكلم علـى مـا هـو عليـه، معتزلـى فـى النيـة المعلنـة أشـعرى فـى التطبيـق والممارسـة، مـتكلم علـى العمـوم وقاضـى علـى الخـصوص، قاضـى فـى التـاريخ وعـالم فـى البنيـة، ملحـد فـى القـول مـؤمن فـى الرؤية، معارض فى السلوك وسلطوى فى التوجه، فى نهايـة عـصر المغاربـة وفى بداية ثانية لعصر المشارقة، فـى نهايـة الغـرب الحـديث وربمـا فى بداية الشرق الجديد.

هذا الاشتباه هو الذى يسمح بالقراءات المتعددة لابن رشد والتى تصل إلى حد التناقض. وكلها قراءات صحيحة بشرط ألا يُخطّئ بعضها بعضا. كل قراءة تأخذ طرفا وتترك الطرف الآخر. إسقاطا من الباحث عليه. لو كان عقلانيا خرج ابن رشد كذلك. ولو كان سلفيا خرج ابن رشد كذلك. والقراءة العلمية الموضوعية الحضارية هى التى تصف هذا الاشتباه الذى يعبر أيضا عن الموقف الحضارى للباحث وطبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها.

٢- تأويلى أم ظاهرى؟

أصبح من المسلمات أن ابن رشد من أنصار التأويل، شأنه فى ذلك شأن جميع الفلاسفة، ابن سينا خاصة، والمتكلمين، المعتزلة خاصة، والصوفية، الغزالى وابن عربى نموذجا. ولقد أضاف فى نهاية "الكشف عن مناهج الأدلة" خاتمة فى "قانون التأويل"[(١٠٤٣)]. وهو الذى يؤول النظر فى آيات القرآن على أنها الحكمة. ولا يرفض تأويل الفلاسفة لآيات أربعة فى القرآن توحى بقدوم العالم منها ﴿**وكان عرشه على الماء**﴾، فالماء أقدم من العرش، ﴿**ثم استوى على السماء وهى دخان**﴾ فالسماء قديمة على شكل دخان[(١٠٤٤)]. والقول بالنعيم الروحانى والعذاب عند الفلاسفة خاصة ابن سينا خشية من الوقوع فى التجسيم المادى والتشبيه الحسى. ولا تكفير للمتأولين حتى عذر الغزالى لأن التأويل ليس خروجا على الإجماع لأنه لا إجماع فيه. فإذا ما تعارض البرهان مع ظاهر الشرع يؤول الشرع. فالتأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون أن يخل باللسان العربى. والقصد من ذلك الجمع بين المعقول والمنقول. ويجوز التأويل إذا ثبت بالإجماع على نحو ظنى وليس بمجرد حكم العقل.

ولا يجوز إخراج التأويل الفلسفى أو الكلامى أو الصوفى لمن هو غير أهل له مثل العوام كما قال الغزالى فى "الجام العوام عن

(١٠٤٣) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٤، ص٢٤٨-٢٥١.

(١٠٤٤) السابق ص٢٠٥/١٣٣/١٧٣-١٧٤/١١٠-١٨٤، فصل المقال ص١٦-١٧/٣١.

علم الكلام" وفى "المضمون به على غير أهله". لا ينبغى التصريح بالتأويلات للجمهور. ولا يعلم التأويل الحق إلا الله. لا الجمهور ولا العلماء، لا العامة ولا الخاصة، لا المتكلمون ولا الفلاسفة. ولا ينبغى للصفات الجسمية التصريح بها للجمهور. التأويل كالدواء فى غير محله، يضر أكثر مما ينفع. وتتراكم التأويلات وتتضارب فيما بينها حتى يغيب النص الظاهر ولا يبقى إلا تأويلاته. يختفى الجوهر ولا تبقى إلا الأعراض، وهذا هو معنى حديث الفرقة الناجية وافتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة.

والحقيقة أن قانون التأويل يجعل ابن رشد ظاهرى الاتجاه أكثر منه مؤولا فالمعانى الموجودة تنقسم قسمين:

١- أن يكون المعنى المصرح به فى الشرع هو بعينه الموجود بنفسه أى الظاهر دون المؤول، وهو ما لا تأويل فيه، وتأويله خطأ ولا شك.

٢- ألا يكون المعنى المصرح به فى الشرع هو المعنى الموجود بنفسه إنما على بدله على جهة التمثيل وهو المجاز الذى يحتمل التأويل وهو على أربعة أصناف:

أ- ما لا يعلم الممثول إلا بمقاييس بعيدة مركبة تحتاج إلى زمن طويل وصناعة دقيقة ولا تستطيعها إلا الفطر الفائقة، فشتان ما بين المثل والممثول. وكلاهما بعيد عن الأفهام. وتأويل خاص للراسخين فى العلم وحدهم.

ب- أن يكون المثل والممثول قريبين للإفهام وهو المصرح فيه التأويل.

جـ- أن يكون المثال بعيدا والممثول قريبا والغاية منه تحريك النفوس مثل "الحجر الأسود عين الله فى الأرض"، ويجوز تأويله كما فعل الغزالى والمتكلمون ولا يجوز.

د- أن يكون المثال قريبا والممثول بعيدا مثل تأويل الصوفية، والأحفظ للشرع عدم التأويل وإلا تولدت اعتقادات غريبة بعيدة عن ظاهرة الشريعة، ينكرها الجمهور. فمن خمسة أصناف واحد لا يجوز تأويله وواحد يجوز تأويله. والثلاثة الباقية يجوز ولا يجوز تأويله،

وعدم الجواز أقرب. ومن ثم يكون ابن رشد فى قانون التأويل أقرب إلى الظاهر منه إلى المؤول.

وبالرغم من نقد ابن رشد للحشوية واعتبارها من الفرق الضالة إلا أنه فى نفس الوقت يبدو ظاهرى الاتجاه. يرفض تأويلات المتكلمين والفلاسفة والصوفية لأنها ضد ظاهر النصوص. ويرفض تأويلات شراح أرسطو، يونان ومسلمين لأنها ضد ظاهر قول أرسطو. واللجوء إلى ظاهر القول يخلص القرآن من سوء تأويل المتكلمين، ويخلص أرسطو من سوء تأويل الشراح. العودة إلى قول أرسطو، وتفسير أرسطو بأرسطو، ونصه هو أحد وسائل إنقاذ أرسطو من بين أيدى الشراح، تفسير الكتاب بالكتاب وليس بالعقل. وإذا اختلف الشراح حول المعنى فإنه يؤخذ أقرب المعانى إلى اللفظ، وأكثرها تطابقا مع النص.

وأول من سار فى وادى التأويل الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية. ثم جاء أبو حامد، فطم الوادى على القرى، وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور. فالتأويل انحراف تاريخى عن السنة، وخروج على القاعدة. التأويل بدعة وليس سنة، ابتدعها المتكلمون الأشعرية والباطنية والمعتزلة باستثناء الحشوية. وكلها طرق لم يدع إليها الشرع. ولا كلف بها الناس. ولا جعلها مناطا للثواب.

وفى "مناهج الأدلة" يرفض تأويلات الأشاعرة للإرادة، حادثة أم قديمة فى أفعال الله لأنها أمور لم يأت بها ظاهر الشرع، ولا هى أمور شرعية يقينية حث عليها الشرع فى الكتاب العزيز. كما أن صفات الله السبع عن الأشاعرة: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة مستمدة من الكتاب العزيز وليست من طبيعة العقل، توقيفية وليست استنباطية.

والتنزيه من الكتاب وآياته وليس من مقتضيات العقل أو ضرورات الإيمان. وتقتضى ظواهر الشرع إثبات الجهة والرؤية. لا تؤول الآيات إلا على ظاهر الشرع، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. وظاهر الشرع لا يجوز تأويله وهو دور منطقى جديد. ونفى صفات المخلوق عن الخالق تصريح من الشرع أكثر منه وجوبا من

العقل. وصفات الجسمية سكت الشرع عنها بالرغم من أنه صرح باليد والعين والوجه مما دفع بعض الحنابلة إلى القول بأن الله جسم. والواجب فيها لا نفى ولا إثبات وذلك مثل النزول والصعود إلى السماء. ويثبت ابن رشد الجهة طبقا لظاهر الشرع بشرط التفرقة بين الجهة والمكان. إثبات الجهة إذن واجب بالشرع والعقل. إذ لم يصرح الشرع بنفى الجسم نظرا لقياس الغائب على الشاهد عند الجمهور. ولا يجب تأويل ما لم يصرح الشرع بتأويله. لقد أثار المتكلمون هذه الشبه كلها لتصريحهم بما لم يصرح به الشرع أو يأذن به. فلا هم اتبعوا ظواهر الشرع فنجوا باتباع الظاهر، ولا هم لحقوا بمرتبة اليقين فأصبحوا من العلماء، ولا هم كانوا من المؤمنين المصدقين(١٠٤٥). لا فرق هنا فيما يبدو بين ابن رشد وداود وابن حزم. وإذا كانت الرشدية اللاتينية فى الغرب قد أخذت بالجانب التأويلى عند ابن رشد فإن الحركة السلفية فى التراث الإسلامى بعد ابن رشد فى القرون المتأخرة أخذت بالظاهرية مما صب فى ابن تيمية وابن القيم والاتجاه السلفى المعاصر.

٣- تقدمى أم سلفى؟

لا يعنى تقدمى هنا ما يعنيه المعاصرون فى مقابل "رجعى" أو "محافظا" بل يعنى فقط أن التاريخ يتقدم، وأن المتأخرين أفضل من الأولين، وان هناك تراكما علميا من السابق إلى اللاحق. حدث ذلك فى الفلسفة اليونانية منذ سقراط والمدارس الطبيعية الأولى حتى أرسطو والمدارس الأخلاقية التالية له. فقد بدأت الفلسفة اليونانية بتيارين كبيرين، التيار المثالى العقلى الرياضى الصورى الذى بدأه فيثاغورث وسار فيه سقراط وأفلاطون، والتيار الطبيعى المادى التجريبى الذى بدأه الطبيعيون الأوائل من الإيليين وسار فيه طاليس وديموقريطس حتى صب فى أرسطو. فأرسطو بمذهبه المنطقى الطبيعى يمثل آخر ما وصلت إليه الفلسفة

(١٠٤٥) مناهج الأدلة، ص١٣٤/١٨٢/١٤٨/١٦٠/١٦٨-١٧٠/١٧٦/١٨٢/١٩١/٢٠٧، فصل المقال ص٢١/٢٤.

اليونانية من تقدم. لذلك شابه ابن رشد أرسطو. فابن رشد أيضا يمثل تقدم الفلسفة الإسلامية من الكندى والرازى بالرغم من انحراف الفارابى وابن سينا وصولا إلى ابن رشد الذى أكمل الفلسفة العقلية الطبيعية وبين وحدة نظم الوحى والعقل والطبيعة. وهو مشابه لتطور الوحى فى مراحله الثلاث، من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. فأرسطو والإسلام وابن رشد يمثلون قمة التقدم فى تاريخ البشر القديم.

ويجب الاستعانة بالقدماء وبمن سبقوا المسلمين فى الملة فإن الآلة القديمة تنفع فى دراسة الموضوع الحديث. النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع إذ أن مغزاهم ومقصدهم ما حث عليه الشرع. وقد نظر القدماء قبل الإسلام فيما نظر الإسلام فيه، والاعتراف بحقهم ضرورى. وهو نفس موقف الكندى فى أخذ الحق من أى مكان حتى ولو كان من الأمم القاصية. ولقد نظر القدماء فى المقاييس وفحصوها أتم فحص لذلك كان النظر فى كتبهم سابقا على النظر فى كتب المحدثين، ويشكرون عليه. والقدماء نوعان، الأول بالنسبة إلى الحضارات مثل تقدم اليونان على المسلمين، تقدم الأوائل على الأواخر، والثانى بالنسبة لداخل كل حضارة، تقدم أفلاطون على أرسطو أو تقدم الكندى على ابن رشد. ومسار التقدم هو التراكم التاريخى وإضافة اللاحقين على تراث السابقين. والتقدم سنة الأنبياء ومسار الوحى مثل تقدم اليهودية على المسيحية، وتقدم المسيحية على الإسلام. قصص الأنبياء نوع من القص الشعبى لمفهوم التقدم، قيام الدول وسقوطها حتى يتحقق التراكم التاريخى الكافى لاستقلال الوعى الإنسانى واكتماله.

وهناك تقدم داخل العلوم الإسلامية مثل تقدم المنطق على الطبيعيات، والطبيعيات على الإلهيات. وفى أصول الفقه القياس نفسه إلحاق المتقدم بالمتأخر، واللاحق بالسابق، والفرع الجديد بالأصل القديم. وهناك تقدم المنسوخ على الناسخ، وسبب النزول على الآية. وروح القرآن ﴿**فالسابقون السابقون**﴾، ﴿**لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر**﴾ وأحيانا يكون التقدم إلى الخلف عن

طريق التخلص من سوء تأويل الشراح، يونان ومسلمين والعودة إلى النص الأول، نص أرسطو. والتاريخ ينتقل من الصواب إلى الخطأ، ومن الحق إلى الباطل، ومن الصحيح إلى الفاسد. أرسطو على حق قبل شراحه. ثم انهار الحق على أيدى الشراح. والإسكندر على حق لأنه أقرب الشراح إلى أرسطو فى الزمان. وثاوفرسطس أساء التأويل لأنه أبعد الشراح عن أرسطو. وثامسطيوس بينهما. كلما ابتعد الشارح عن الأصل أساء، وكلما اقترب منه أخطأ. فالحقيقة عند السلف وليس عند الخلف ﴿**فخلف من بعدهم خلفا، أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات**﴾، "خير القرون قرنى"، "الخلافة ثلاثون سنة ستتحول بعدها إلى ملك عضود". وهو التصور الأشعرى القائم على أولوية المفضول على الأفضل وعلى انهيار التاريخ تدريجيا من الأكثر فضلا إلى الأقل ومن الأكثر كمالا إلى الأقل. وهو التصور وراء كتابة التاريخ على أنه طبقات، طبقات المفسرين، طبقات المعتزلة، طبقات الحنابلة، طبقات الشافعية، الطبقات الكبرى للصوفية كما كتب الشعرانى. فابن رشد بهذا المعنى سلفى النزعة يرى أن الكمال فى الماضى، وأن الزمان تناقص تدريجى من الأكثر كمالا إلى الأقل كمالا. فإذا ما نشأت حركة إصلاح فإنها تكون سلفية بالضرورة أى العودة إلى الأصول الأولى إلى البراءة الأصلية للنص الأول قبل أن ينال منها مبضع التأويل، إلى البكارة الأولى قبل أن يفقد الفكر عذريته. والكندى والرازى كانا أفضل من الفاربى وابن سينا، العقل والطبيعة بداية الطريق الصحيح. والإشراق والتصوف بداية الانحراف. ونبوة إبراهيم دين الحنفاء الدين الطبيعى. ثم انحرف فى سوء تأويل اليهودية له بالإغراق فى صور الشريعة الخارجية دون المضمون القلبى، وانحراف المسيحية عنه بالدخول فى العقائد الكنسية حول طبيعة السيد المسيح. والإسلام عود إلى دين إبراهيم الأول، الحنيفية السمحة. الحق مع القدماء، يدور معهم حيث داروا. لذلك كان الله هو القديم، والعالم خروج عليه. وكانت الروح قديمة والبدن سجنا له وانحراف عن طريقها. مستقبل البشرية إذن فى نهاية العالم والعودة إلى الله، وفى فناء الدين ومعاد الروح.

٤- مالكـى أم حنبلـى؟

ومن الشائع أن ابن رشد مالكى المذهب فى الفقه، حفيدا عن جد، منذ انتشار المالكية على يد تلاميذ مالك فى المغرب العربى عبورا إلى الأندلس. والناظر فى مجمل أعماله الفلسفية والطبية والفقهية يصعب التعرف على المالكية فيها فهو من أصحاب الرأى والقياس منذ "فصل المقال"، والقول بوجوب النظر شرعا، ومن ثم يكون أقرب إلى الحنفية. يرجع الفروع إلى الأصول، والجزئيات إلى الكليات كما يفعل فى الطب. يوازن بين الأدلة. ولما كانت الفروع تتشعب إلى ما لا نهاية اقتصر على أمهات الفروع. الحقيقة من جانب الأصل وليست من جانب الفرع، ومن جانب الوحدة وليست من جانب التعدد. يقل الاختلاف ويزيد الاتفاق للبحث عن الأصل المشترك. والبحث عن بنية للفقه ولمسائله تجعله أقرب إلى أهل الرأى والنظر.

ونظرا لتمسكه بالنصوص الأرسطية أو القرآنية مغلبا إياها على التأويل فهو أقرب إلى الشافعية الذى ثبت النص فى عصر تدوين السنة حتى توارى الاجتهاد. والجمع بين الرأى والمصلحة، بين أبى حنيفة ومالك كان عودا إلى النص الأول الذى تتجاذبه أساساه الرئيسيان، العقل والواقع، ممهدا الطريق إلى أحمد بن حنبل الذى أظهر النص وجعله أساس العقل والمصلحة، فأصبح الأصل فرعا والفرع أصلا[(١٠٤٦)]. وتغيب المالكية إلا فى مواطن قليلة، روح المصلحة التى عبر عنها مالك فى المصالح المرسلة. كانت نية ابن رشد تأليف كتاب فى المذهب المالكى يجمع فيه أصوله ومسائله المشهورة التى فى حكم الأصول للتفريع عليها كما فعل ابن القاسم مستنبطا أحكاما على أصول المذهب المالكى، ولم ينقلها عن مالك كما يفعل أهل الإتباع والتقليد فى الأحكام والفتاوى ويشير إلى مذهب مالك عند أهل المغرب.

وأحيانا يبدو أنه ظاهرى المذهب. فقد انتشر المذهب الظاهرى فى الأندلس بعد داود وابن حزم وكان أحد أسباب

(١٠٤٦) نصر حامد أبو زيد: الشافعى مؤسس الأيديولوجية الوسطية، دار سيناء، القاهرة ١٩٩٣.

سيطرة الفقهاء وتحريم تأويل النصوص فى دولة الموحدين. وصورة القياس فى "بداية المجتهد" أقرب إلى صورته عند أهل الظاهر، مجرد آلة لغوية بلاغية، تلحق المسكوت عنه بالمنطوق به. هو قياس خاص يٌراد به الخاص عكس الخاص الذى يراد به العام. وهو معنى ضيق للقياس أقرب إلى الرفض منه إلى القبول لأنه لا يقوم على التعليل، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة. وهو التعريف العام للقياس. والتعليل هو أحد أسباب الاختلاف بين المذاهب الفقهية. كما أدى التعليل إلى اعتبار كل مجتهد مصيب، وترك المسائل على التخيير، وهو ما يعارضه ابن رشد وأهل الظاهر. وهو ما يناقض روح الرشدية المعروفة فى التاريخ، إعمال العقل والنظر. ومع ذلك يبحث ابن رشد عن التعليل الذى وراء الاختلاف الذى وراء اختلاف مذاهب الفقهاء.

وقد لا يكون غير صواب إذا قيل أن ابن رشد حنبلى الاتجاه بمعنى أهل الظاهر. فكتابه العمدة "بداية المجتهد" نموذج للفقه التقليدى القديم لدرجة الشك فى صحة نسبته لابن رشد لأنه خال من "الرشدية". لا يتجاوز قسمة الفقه القديم إلى عبادات ومعاملات بالرغم مما فى العنوان من لفظ الاجتهاد، وأن القصد من الكتاب الحث عليه وعلى النظر فى الأدلة. فإذا ما تعارضت الأدلة فإن المصلحة ليست هى المرجح كما هو الحال عند المالكية أى من خارج الأدلة ومصدرها، فالمصلحة أساس التشريع، بل من داخل الأدلة النصية عن طريق النسخ، أن يكون أحدها ناسخا والآخر منسوخا كما هو الحال فى المدارس الفقهية التقليدية. ويمكن حل التعارض عن طريق العموم والخصوص، أن يكون أحدهما عاما والآخر خاصا كما هو الحال فى منطق الألفاظ التقليدى. ولا يأتى التخيير طريقا للمصلحة العامة إلا بعد النسخ والتخصيص. فإن استحال الجمع بين الدليلين على أى وجه من الوجوه يٌعاد إلى البراءة الأصلية والفطرة من أجل بناء الحكم على الطبيعة البشرية ومجرى العادات، وهو أقرب إلى الفقه الظاهرى عند داود وابن حزم. ويظل الغالب على ابن رشد هو حل التعارض بين الأدلة عن طريق منطق اللغة ومباحث الألفاظ: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم

والمتـشابه، المجمـل والمبـين، المطلـق والمقيـد، المـستثنى والمـستثنى منـه. وقـد يرجـع الاخـتلاف بـين المـذاهب إلـى اللغـة خاصـة اشـتراك الاسـم. ومـن أصناف الألفاظ الأربع تستنبط الأحكام وهى العام والخاص، والعمـوم يـراد بـه الخـصوص، والخـصوص يـراد بـه العمـوم. وتتحـدد أقـوال الأحكـام بـصيغ الكـلام: خبـر أم استخبار، أمر أو نهى، تساؤل أو تمنى أو تعجـب. ولا تفهـم الألفـاظ إلا بـالعودة إلـى كـلام العـرب وعادات لسانهم(١٠٤٧).

كما يلخص ابن رشـد كتاب "المستصفى" للغزالـى فـى أصـول الفقه فى كتاب "الـضرورى فـى أصـول الفقـه" رادا الأركـان الأربعـة: المـستثمَر، المـستثمِر، والثمـرة وطـرق الاسـتثمار إلـى طـرق الاسـتثمار وحدها إلى مباحث الألفاظ(١٠٤٨).

٥- عقلانى أم نصى؟

ومن الشائع أيضا أن ابن رشـد فيلـسوف العقـل والتنـوير. وقـد كتبت عشرات الدراسات علـى عقلانيـة ابـن رشـد. فهـو فيلـسوف يعطى الأولوية للدليل العقلى على الدليل النقلى. ويعـرف الحكمـة بأنها "النظر فى الأشياء بحسب ما تقتـضيه طبيعـة البرهـان". وهـو الذى يفـرق بـين أقاويـل ثلاثـة: الخطـابى والجـدلى والبرهـانى. ولا يقبـل الفيلـسوف إلا البرهـان. ويتـرك للمـتكلم الجـدل، وللـصوفى الخطابة. النظر واجب بالشرع وهو الاعتبار. ودعا الشرع إلى اعتبـار الموجودات بالعقل وهو القياس. ومعرفـة الله بالبرهـان. ويـدافع عـن علـم الله بالكليـات ضـد اتهـام الغزالـى الفلاسـفة بإنكـار علـم الله بالجزئيات بأن علم الله بالكليـات يتـضمن بالـضرورة العلـم بالجزئيـات نظـرا لقاعـدة الاسـتغراق فـى المنطـق. والله يعلـم الجزئيـات عـن طريق الاستنباط وليس عدا تجريبيا فردا فردا عن طريـق الاسـتقراء.

(١٠٤٧) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (جزءان)، مكتبـة الكليـات الأزهريـة، القـاهرة ١٩٦٩، جـ٢، ص٤١٩.

(١٠٤٨) انظر دراستنا: ابن رشـد فقيهـا، ألـف، مجلـة البلاغـة المقارنـة، العـدد (١٦)، القاهرة ١٩٩٦ ص١١٦-١١٤، فصل المقال ص١٤.

ويـرفض الحـشوية الـذين قـالوا إن معرفـة وجـود الله هـو الـسمع لا العقل. وينقد سوء استعمال العقل من الأشعرية، العقل الجـدلى أو الخطابى وليس العقل البرهانى، العقل الـذى لا يعتمـد علـى ذاتـه بل على النصوص الدينية الموجهـة أو الانفعـالات الإيمانيـة الـضمنية مثل كل أدلتهم على وجـود الله. أمـا بداهـة العقـل، ونـوره الفطـرى فهى أقرب إلى الفطرة التى يخاطبها دليل الشـرع[١٠٤٩].

وهـو فـى نفـس الوقـت نـصى. صـحيح أن الـشرح تـأليف غيـر مباشر ولكن الشرح الكبير مثل "تفسير ما بعد الطبيعة". يبدأ بـنص أرسطو نصا نصا يشرحه ابن رشـد كما هو الحال فى علـم التفـسير للقـرآن الكـريم فـصلا بـين الـنص القرآنـى ونـص المفـسر. موضـوع الشرح نص مستقل له قدسيته. يوضـع بـين معقـوفتين. وتـذكر لـه صيغ أخرى فى نسخ أخـرى. ويٌحـل الاخـتلاف بـين الـشراح، يونـان ومسلمين، بالعودة إلى النص لمعرفة أى صيغة اسـتعملها الـشارح. فربما استعمل الشراح صيغا مختلفـة وترجمـات متعـددة. قـد يرجـع اختلاف الشراح إلى اختلاف المترجمين.

يكثر من الأدلة النقلية خاصة فى "فصل المقـال" وهـو الكتـاب الشهير فى ضرورة الفلسفة، وفى "مناهج الأدلة" الكتـاب الـشهير فى علم الكلام ضد الأشعرية. الأول بـه عـشرات الآيـات والأحاديـث والثانى به المئات. وهما عمدة التأليف عند ابن رشـد[١٠٥٠]. وإذا مـا تعارض النص مع التجربـة فالأولويـة للـنص، "صـدق الله وكـذب بطـن أخيك"، قول الرسول بعـد أن نـصح بـشرب العـسل لعـلاج الإسـهال فزاد الإسهال.

وفـى "فـصل المقـال" الفلـسفة واجبـة بالـشرع أى أن إعمـال العقل واجب بالنص وليس من طبيعـة العقـل أو مقتـضيات البرهـان. والقياس العقلى هو القياس الشرعى. والفكر الفلسفى هـو الفكـر الشرعى. وكما يعتمد القياس المنطقـى علـى مقدمـة كبـرى فـإن الأصل فى القياس الشرعى نص. والعلـة منـصوص عليهـا. والحكـم

(١٠٤٩) فصل المقال ص٩-١٠، مناهج الأدلة ص١٣٤-١٧٤/١٤٩.

(١٠٥٠) فى "فصل المقال" الآيات (٢٠)، الأحاديـث (٤). وفـى منـاهج الأدلـة: الآيـات (١٦٠)، الأحاديث (٩).

منصوص عليه. ولا يوجد إلا الفرع الذى يمثل النازلة الجديدة، وهى جزئية مندرجة تحت كلياتها التى أحصاها الشرع فى المقاصد العامة للشريعة كما قال الشاطبى. فلا توجد نازلة فرعية إلا ولها أصل كلى فى الشرع وإلا استحال القياس. نموذج القياس هو القياس الفقهى الذى كان فى الصدر الأول. بل إن الحشوية التى تنكر القياس محجوجة بالنصوص وليس بالعقول. والأدلة العقلية منصوص عليها فى آيات قرآنية أقرب منها إلى حجج عقلية. والدليلان الجديدان لابن رشد على وجود الله، دليل العناية ودليل الاختراع دليلان شرعيان نصيان موجودان فى الكتاب العزيز، آيات لدليل العناية وآيات أخرى لدليل الاختراع، وآيات ثالثة للدليلين معا[(١٠٥١)]. ودليل الوحدانية مستمد من آيات ثلاث من الكتاب العزيز. ويُعرف التنزيه بالنص من آيات الكتاب العزيز. وإثبات الجهة بالشرع والعقل عند ابن رشد وهو أقرب إلى إثبات الشرع لأن العقل ينفى الجهة ويقوم بالتأويل. ويرفض ابن رشد إثبات النبوة بالمعجزة فذاك لا يليق إلا بالجمهور. ويرفض أيضا إثباتها عن طريق الجواز العقلى الذى يعنى الجهل[(١٠٥٢)].

٦- شارح أم مؤلف؟

والصورة الشائعة لابن رشد انه شارح أرسطو، بل والشارح الأعظم. ولولاه ما عرف المسلمون أرسطو على ما هو عليه ولظلوا يخلطون بينه وبين أفلوطين كما هو الحال عند الفارابى وابن سينا، ينسبون إليه "اثولوجيا" أرسطاطاليس وهى أجزاء من التاسوعات لأفلوطين. لقد اكتشف ابن رشد استحالة نسبة هذا الكتاب لأرسطو نظرا لتعارض المذهبين. كما أن معظم مؤلفات ابن رشد شروح وتلخيصات وجوامع، الأكبر والأوسط والأصغر. وهى تعادل عشرة أضعاف ما كتب. الشروح بالعشرات، والمؤلفات تتجاوز أصابع اليد الواحدة بقليل.

والحقيقة أن الشرح تأليف غير مباشر وليس مجرد شرح،

(١٠٥١) فصل المقال ص٢٤/٩-١١، مناهج الأدلة ص١٣٤.
(١٠٥٢) مناهج الأدلة، ص١٥٢-١٥٥/١٦٨/١٧٨/٢١٠.

لفظا بلفظ أو عبارة بعبارة. يهدف إلى تحقيق وحدة الثقافة العربية الإسلامية، وإدخال الوافد إلى الموروث بدلا من بقائه خارجه، عنصر جذب وانبهار، واستعماله أداة للتعبير عن التصور الإسلامى للعالم. فالوافد علوم وسائل والموروث علوم غايات[١٠٥٣]. يضع الجزء فى إطار الكل، والعبارة فى سياقها، والكتاب الواحد داخل علمه، والعلم داخل النسق الأرسطى كله، والنسق الأرسطى كله داخل الفلسفة اليونانية، والفلسفة اليونانية فى إطار عام من الحضارات المقارنة التى تكون حضارة البشر جميعا. وينتقل ابن رشد من جدل التاريخ إلى بنية العقل ذاته سواء كان الشرح تفسيرا أم تلخيصا أم جامعا، ويتحول الشرح إلى عرض الموضوع ذاته وإيجاد بنيته الداخلية بناء على القسمة العقلية وليس الرواية "قال... يقول". وسهل ذلك نظرا لوحدة الموقف بين أرسطو وابن رشد كلاهما فى نهاية المطاف. أرسطو مؤرخا للحضارة اليونانية، وابن رشد مؤرخا للحضارة الإسلامية. الشرح إعادة كتابة النص المشروح من حيث التركيز والإسهاب. قد تحذف أجزاء وتضاف أجراء أخرى من أجل إيجاد توازن للموضوع. وتُسقط الأمثلة اليونانية، وتوضع أمثلة عربية إسلامية بدلا منها حتى تكون أكثر وضوحا. فقد تغيرات البيئة الثقافية. ولا تدل الأمثال إلا فى بيئاتها[١٠٥٤].

والحقيقة أنه مؤلف وأن الشرح مثل الترجمة تأليف غير مباشر. مهمة الشرح تقطيع الوافد جزءا جزءا وتمثله داخل الموروث للقضاء على ثنائية مصادر المعرفة، الوافد والموروث، وتحقيق وحدتها، العقل الخالص والتجربة الطبيعية. ويتم الشرح على مستوى الألفاظ فيكون التفسير مثل "تفسير ما بعد الطبيعة" أو على مستوى المعانى فتكون التلاخيص مثل تلاخيص المنطق وبعض الطبيعيات مثل "السماء والعالم" أو على مستوى الأشياء فتكون الجوامع مثل جوامع بعض أجزاء المنطق. ولا يكون الشرح صحيحا ما لم يتم الانتقال من مستوى الألفاظ والعبارات والأقوال

(١٠٥٣) انظر دراستنا: علوم الوسائل وعلوم الغايات، هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٦٧-١٧٧.

(١٠٥٤) انظر دراستنا: ابن رشد شارحا وأرسطو فى دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢، ص١٧١/٢٠٢.

للنص المشروح إلى مستوى الأشياء التى يراها الشارح ويعبر عنها بألفاظه وعباراته وأقواله. فلو اتفقت الرؤيتان بين المؤلف الأول والشارح الثانى، بين أرسطو وابن رشد صح القولان. فصحة القول لا تأتى من اللغة أو حتى من المعنى بل من الشىء المطابق. وإذا اختلفت الرؤيتان لنفس الشىء، بين المؤلف والشارح، اختلف القولان، ويتم تصحيح قول المؤلف برؤية الشارح وليس بقوله. فالحقيقة أن ابن رشد هو المشروح وأرسطو هو الشارح، رؤية ابن رشد هى التى تجد تصديقا لها فى قول القدماء.

ويستعمل شرح الوافد أيضا لنقد الموروث سواء الشراح المسلمين أو المتكلمين والفلاسفة. وقد اكتشف ابن رشد خطأ الشراح المسلمين فى خلطهم بين أرسطو وأفلوطين ونسبة أثولوجيا أرسطاطاليس لأرسطو وهى أجزاء من "التاسوعات" لأفلوطين. الشرح إذن هو تطهير لأرسطو من الفلسفة الإشراقية لابن سينا خاصة. وشتان ما بين العقل والإشراق. كما يستعمل ابن رشد الشرح ستارا يخفى وراءه نقد علم الأشعرية وهو الإشراق الكلامى الذى يستعمل الأقاويل الخطابية والجدلية وليس البرهانية والذى ينكر طبائع الأشياء واستقراء قوانين الطبيعة باسم الإرادة الإلهية وكأن الله ليس حكيما يخلق عالما لا يحكمه قانون ولا يدركه عقل. الشرح إذن تأليف مزدوج يهدف إلى إعادة تركيب الموروث فى الوافد، تحقيقا لوحدة الثقافة، وتمهيدا للتحول من النقل إلى الإبداع.

٧- فيلسوف أم متكلم؟

الفيلسوف هو الذى يستعمل القول البرهانى وليس القول الجدلى أو الخطابى بتعبيرات ابن رشد. وهو الذى يعتمد على الحجج العقلية أكثر من اعتماده على الحجج النقلية. الفيلسوف لا يحاول إقناع الخصوم وإثبات خطأ آرائهم ولا يدافع عن آرائه لإثبات صحتها. الفيلسوف هو الذى يبنى الفكر ويضع التصور بصرف النظر عن المحاجاة مع الآخرين. ونموذج ذلك "الشفاء" لابن سينا خاصة المنطق ثم الطبيعيات ثم الإلهيات. أما "المتكلم" فهو الذى يعرف الحق مسبقا كاعتقاد خاص لا شك فيه ثم يحاول نقد الخصوم

والتشكيك فى اعتقاداتهم. لا يهدف المتكلم إلى معرفة الحق بل إلى الدفاع عن اعتقاده، وإثبات خطأ اعتقادات الخصوم. لا يبحث صدق المقدمات قبل تحليل النتائج بل يضع مقدماته الخاصة ويفترض صحتها. ويتشكك فى مقدمات الخصوم ويثبت خطأها.

والحقيقة أن كل مؤلفات ابن رشد أقرب إلى القول الجدلى منها إلى القول البرهانى. الشروح والملخصات والجوامع فى كثير من جوانبها حجاج مع الشراح يونان ومسلمين، ودفعا لسوء تأويلهم. ويتضح ذلك فى مقالاته فى المنطق والعلم الطبيعى(١٠٥٥). ينصر أرسطو على تأويلات الفارابى وابن سينا فى كليات الجواهر وكليات الأعراض. وفى المحمولات المفردة والمركبة يجادل ابن سينا وينقد موقفه. وفى الحد ينقد ابن رشد مذهبى الإسكندر وأبى نصر ويجادل ضدهما. كما ينقد مذهب ابن سينا فى انعكاس القضايا. وينقد مذهب ثامسطيوس فى المقاييس الممكنة فى الشكلين الأول والثانى. وفصل المقال حجاج ضد من ينكرون أن النظر واجب بالشرع وأن القياس بدعة لم تكن موجودة فى الصدر الأول. وهم الحشوية المحجوجون بالنص.

و"مناهج الأدلة" حجاج صريح ضد الأشاعرة والحشوية، ضد من يسيئون استخدام العقل ويجعلونه تابعا للنقل. ويسيئون تأويل النقل حتى يجعلونه مطابقا للعقل. هو حجاج ضد العقل النقلى الذى لا هو بالعقل الصريح ولا هو بالنقل الصحيح. ويبين تهافت أدلة الأشاعرة على وجود الله، دليل الممكن والواجب، ودليل الجوهر والأعراض، ودليل الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ. ويعطى أدلة بديلة مثل "دليل العناية" و"دليل الاختراع". وهى أدلة كلامية لا تختلف فى ضعفها عن أدلة الأشاعرة لأنها تقوم على نفس المنطق والمقدمات الخطبية والفكر الطولى المتسلسل حتى نصل إلى غاية قصوى فى دليل العناية أو إلى إثبات العجز البشرى فى دليل الاختراع. يقوم دليل العناية على مقدمتين.

(١٠٥٥) ابن رشد: مقالات فى المنطق والعلم الطبيعى، تحقيق جمال الدين العلوى، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٨٣، ص٧٥-٨٠/٨٧-٩٤/٩٧-٩٩/١٠٠-١٠٥/١٠٦-١١٣.

الأولى أن جميع الوجودات موافقة لوجود الإنسان، والثانية أن هذه الموافقة ضرورية من قبل فاعل قاصد يدير وليس بالاتفاق. وهما مقدمتان خطابيتان يدغدغان انفعالات الإنسان بالتوافق مع الطبيعة. وماذا عن الحروب والقتل والاغتيال والفقر والمرض والجهل والظلم والعدوان والألم والحزن، هل كان ذلك موافق لوجود الإنسان؟ يمكن بطبيعة الحال الرد على ذلك جدلا، جدل الخير والشر ﴿**عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم وانتم لا تعلمون**﴾. وهنا يتم الانتقال من قول خطابى إلى قول جدلى.

وإذا كانت هذه الموافقة ضرورة وليس اتفاقا وكانت ضرورة قاصدة مريدة عاقلة فلماذا تشخيصها بالضرورة فى كائن عاقل يريد خاصة ولا تظل فى الضرورة غير الشخصية؟ وتشخيص ظواهر الطبيعة قول خطابى للتأثير فى الناس وحسن الإقناع وجذب الانتباه والعجب المشخصة. ودليل الاختراع أيضا قول خطابى مثل باقى أدلة المتكلمين يقوم أيضا على مقدمتين: الأولى أن كل الموجودات مخترعة، والثانية أن لكل مخترع مخترع. الأولى إيمان مقنع، ولفظ مخترع يفيد معنى مخلوق وهو دور منطقى بين العقل والنقل. والثانية أيضا قول خطابى، تشخيص للطبيعة وعود إلى الفكر الطولى عند المتكلمين الذى يقوم على استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية وليس فكرا علميا يقوم على الدور، تفسير العلة بالمعلول، والمعلول بالعلة.

و"فى تهافت التهافت" حجاج مضاد ضد حجاج الغزالى ضد الفلاسفة فى "تهافت الفلاسفة"، حجة حجة، وقضية قضية، دفاعا عن الفلاسفة وهجوما على الغزالى، وإثبات سوء تأويل الغزالى وعدم فهمه مقاصد الفلاسفة، وخطأ الرواية عن مقالاتهم. ويعيد فهم الفلاسفة فهما صحيحا لإثبات حسن منطقهم وصدق برهانهم وإمكانيات تأويلاتهم للنصوص[١٠٥٦]. فى "تهافت التهافت" يبدو ابن رشد مجادلا مستعملا كل أنواع الجدل لنقد موقف الغزالى فى نقده للفلاسفة عن طريق إثبات سوء تأويله لأقوال الفلاسفة أو سوء فهمه لها أو إخراجها خارج السياق عن قصد أو

(١٠٥٦) فصل المقال ص١١، مناهج الأدلة ص١٥٠-١٥٤.

عن غير قصد، بنية سليمة أو عن سوء نية.

٨- معتزلى أم أشعرى؟

وأشهر الفرق أربعة: الأشعرية الذين جعلوا أنفسهم جمهور أهل السنة، والمعتزلة، والباطنية، والحشوية. كل اثنين على التقابل: الأشاعرة والمعتزلة، والحشوية والباطنية. والمحك هو التأويل. ومن الواضح أن ابن رشد أقرب إلى الاعتزال منه إلى الأشعرية فى اعتماده على الدليل العقلى، وقوله بالتأويل، وجعله النظر واجبا بالشرع كما أنه عند المعتزلة أول الواجبات. المعتزلة أدق قولا من الأشاعرة، والأشاعرة أقل تأويلا من المعتزلة. كما أن ابن رشد أميل إلى قول المعتزلة من أن الصفات عين الذات بالرغم من غياب البرهان وأبعد من قول الأشاعرة بأن الصفات زائدة على الذات خشية من الوقوع فى قول النصارى بالأقانيم الثلاثة[(١٠٥٧)].

ومن الواضح أيضا أن نقد ابن رشد الصريح للأشعرية مبطن داخل الشروح والملخصات والجوامع أو صريح داخل المؤلفات الثلاثة. وقد استعمل ابن رشد هذه الطريقة تجنبا لسطوة الفقهاء، وتسترا وراء أرسطو واحتماءا به، واستخداما للوافد من أجل نقد الموروث وتطوير الوافد كعلوم الوسائل، والموروث كعلوم الغايات.

وكثير من أقوال المعتزلة ما هى إلا رد فعل على الأشاعرة مثل قولهم بالعدم ذاتا فى مقابل نفى الأشاعرة له. ولا يشير إلى المعتزلة كثيرا لأن كتبهم لم تصل إلى الأندلس ولكن أغلب الظن أن طرقهم مثل الأشاعرة. والحقيقة أن أصحاب الطبائع، معمر، والنظام، والجاحظ وثمامة وهشام وغيرهم يقولون بالطفرة والكمون والتوليد مقرنين الطبيعة بذاتها وليس بإرادة خارجة عليها. فالحكمة تجب الإرادة.

ويرفض ابن رشد رأى الأشاعرة فى الحسن والقبيح أى العدل والجور وهو رأى غريب على الشرع. إن العدل ما يرضاه الله، والجور ما لا يرضاه. وهو خلاف المسموع والمعقول دون أن يصرح ابن رشد بإثبات الحسن والقبح العقليين كما هو الحال عند

(١٠٥٧) فصل المقال ص٣٣/٣٠، مناهج الأدلة ص١٦٥-١٦٦/٢٣٤-١٤٩/٢٣٩.

المعتزلـة ودون أن يـذكرهم. ويلجـأ إلـى الفطـرة التـى تؤيـد وجـود الحسـن والقـبح والعـدل والجـور. ولمـا كانـت الفطـرة مـن الله أمكـن المصالحة بين الـرأيين الخـارجى والـداخلى[١٠٥٨]. ويـتهم ابـن رشـد الأشعرية بسوء اسـتخدام العقـل وضعف أدلـتهم علـى وجـود الله، دليل الممكن والواجب، والقـديم والحـادث، والجـوهر الفـرد أو الجـزء الذى لا يتجزأ. فمقـدماتها خطبيـة وليـست برهانيـة كمـن يقـول أن الفيل أعظـم مـن النملـة. وطرقهـا ليـست نظريـة يقينيـة بـل علـى عكس الطرق الشرعية اليقينية البسيطة.

والحقيقة أنه أيضا أشـعرى لمـا كانـت الأشـعرية قابعـة فـى لا وعى كل متكلم وفيلسـوف، وكل أصولى ومتصوف مع اخـتلاف فـى الدرجة. فقد تحولـت الأشـعرية إلـى ثقافـة شـعبية وأصـبحت هـى والدين شيئا واحـدا. كـل متـدين هـو بالطبيعـة أشـعرى، وكـل ناقـد للأشعرية هو بالضرورة ناقد للدين. بل إن الأشعرية زحزحـت الـدين، وحلت محله، ووضعت نفسـها مكانه. ولم يـنج مـن ذلـك حتـى كبـار المعتزلة والفلاسـفة بمـن فـيهم ابـن رشـد وابـن خلـدون وتحليلاتـه التاريخية للمعجزات، نشأة وتطـورا، قيامـا وسـقوطا. ولـم يفـت مـن ذلـك ربمـا إلا أصـحاب الطبـائع مـن المعتزلـة الـذين قـالوا بـالطفرة والكمون والتوليد.

دليل الوحدانية عند ابـن رشـد مـستمد مـن نفس الآيـة ﴿**لـو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ التـى اسـتمد منهـا الأشـعرى دليـل التمـانع أو الممانعـة. إنمـا لخـلاف بينهمـا أنـه عنـد الأشـعرى دليل أو برهان وعند ابن رشـد مغروز فى الطبع. عند الأشعرى يقوم على افتراض الخلاف بين الإلهـين والأليـق عنـد ابـن رشـد أن يقـوم على افتراض الاتفـاق. الخـلاف فـى وجـه الدلالـة ولـيس فـى بنيـة الدليل.

ولا فرق فى صـفات الله بـين الأشـاعرة وابـن رشـد. فالـصفات قديمة عنـد كليهمـا، العلـم والحيـاة. بـل إنـه يـصوّب الأشـاعرة فـى اعتبار الحياة شـرط القـدرة. ويعتبـر كـلام الله قـديما مثـل الأشـاعرة وليس حادثا مثل المعتزلة. والقرآن هو المعنى كما هـو الحـال عنـد

(١٠٥٨) مناهج الأدلة، ص١٥٥/١٦٠/١٧٤/٢٢٦/٢٣١-١٣٣/١٤٠.

الأشاعرة وليس اللفظ كما هو الحال عند المعتزلة. ظن المعتزلة أن الكلام هو فعل المتكلم أى اللفظ فقالوا بخلق القرآن. وليس من شرط الفعل أن يقوم بفاعله وهو صحيح فى رأى ابن رشد. لذلك فالقرآن قديم. أنكر المعتزلة المعنى القائم بالنفس، وأنكر الأشاعرة اللفظ القائم بالفعل.

ولا ينفى ابن رشد صفات الجسمية كالمعتزلة ولا يثبتها كالأشاعرة ولكن يقدم تمثيلا أى صورة فنية يضرب الله بها الأمثال مثل ﴿**الله نور السموات والأرض**﴾. والنور صورة وليس تصورا أو حكما. الصورة تثير النفس وتبعث على الخيال. هى أقرب إلى القول الخطابى منها إلى القول البرهانى. وفى الرؤية التى ينفيها المعتزلة ويثبتها الأشاعرة ابن رشد أقرب إلى إثباتها مثل الأشاعرة. كما ينفى المعتزلة الجهة ويثبتها الأشاعرة وابن رشد أقرب إلى الإثبات منه إلى النفى[١٠٥٩].

وفى القضاء والقدر يرفض ابن رشد كالأشعرى الموقفين النقيضين، الجبر كالجهمية وخلق الأفعال كالمعتزلة. ويأخذ موقف الشارع. "ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذى هو الحق فى هذه المسألة". الله هو العلة فى وجود الأسباب، هو سبب الأسباب. وهذا هو معنى القضاء والقدر، وما كتب فى اللوح المحفوظ، ومعرفة الأسباب بمعنى المسببات هو هو جزء من العلم بالغيب. الله يفعل من خلال النفوس والطباع والقوانين وهو ما يراه جالينوس أيضا. فالأسباب مؤثرة بإذن الله وإلا بطل العلم وانتفت الحكمة. العلم معرفة الأشياء بأسبابها المباشرة. والحكمة معرفة الأشياء بالأسباب الغائية أى بالعلل الأولى. وعلى هذا لا تعارض بين العلم والدين، بين البحث عن العلل المباشرة والعلة غير المباشرة، بين العلة الثانية والعلة الأولى. فالقول بالطباع وحدها إنكار للفعل الإلهى، والقول بالفعل الإلهى وحده إنكار للطباع. ومن ثم يخطئ

(١٠٥٩) السابق ص٣٣٤-٣٤٧، الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر تقديم وتحقيق جمال الدين العلوى، دار الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٩٤، ص٤١-٤٣.

المعتزلة والجبرية كطرفى نقيض، والحقيقة على التوسط.

ابن رشد فى الجور والعدل على التوسط أيضا بين الأشاعرة والمعتزلة ودون أن يجعل الحسن والقبح من إرادة الله أمرا ونهيا كما يفعل الأشاعرة، ولا من العقل كما يفعل المعتزلة، بل على الفطرة، والفطرة من خلق الله. وفى المعاد وأحواله ابن رشد على التوسط أيضا بين الفلاسفة الذين يقولون بالمعاد الروحانى والحشوية الذين يقولون بالمعاد الجسمانى، ويقول بنفى المماثلة بين الدنيا والآخرة. فهو معاد ليس مشابها للنعيم أو العذاب الجسمانى، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف(١٠٦٠).

وفى النبوة، يرفض ابن رشد إثباتها بالمعجزة بطريقة الأشاعرة أو عن طريق الجواز العقلى الذى يعنى الجهل. ويثبتها بالإعجاز إعجاز القرآن أى تحدى القدرات البشرية على الإبداع. وهو معنى لا يفترق كثيرا عن المعجزة إلا سلبا. فالمعجزة تدل على قدرة الله والإعجاز يدل على عجز الإنسان. وهى مقدمة خطيبة مثل مقدمات الأشاعرة. وكل عمل إبداعى فى النهاية هو عمل معجزة أى به جزء كبير من الخلق والإبداع كما هو الحال فى معظم الأعمال الأدبية والفنية.

٩- متكلم أم قاضى؟

يبدو أن هناك عدة أعماق عند ابن رشد. فهو فى الظاهر فيلسوف وفى الباطن متكلم، وفى الظاهر متكلم وفى الباطن فقيه، وفى الظاهر فقيه وفى الباطن قاضى، وفى الظاهر قاضى وفى الباطن عالم، وفى الظاهر عالم وفى الباطن من كبار المؤمنين مثل فلاسفة الإسلام. هذه المستويات المتداخلة فى العمق هى التى تسمح بقراءات متعددة له.

المتكلم هو الذى يدافع عن النفس ويهاجم الغير، يصوب الأنا ويخطئ الآخر. المتكلم هو المنحاز لأحد الخصمين ضد الخصم الآخر، هو صاحب الفرقة الناجية ضد الفرق الهالكة. المتكلم هو

(١٠٦٠) مناهج الأدلة، ص٣١٢-٤٢١.

الخصيم صاحب الهوى. لذلك اعتبر الفقهاء علماء الكلام من أهل الأهواء لا تجوز شهادتهم.

إنما القاضى هو هذا الأصولى الحصيف الذى يفصل فى المنازعات بين الخصوم دون أن ينحاز لطرف ودون أن يحكم الهوى أو المنفعة الشخصية لأحد الطرفين على حساب الآخر أو لحساب القاضى نفسه. هو الذى يقارن بين الدعوتين وحيثيات كل منهما والقرائن حتى يصدر الحكم العدل ﴿**وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**﴾. وقد يكون الحكم فى صالح أحد الطرفين المتنازعين. وقد يكون لصالحهما عن طريق المصالحة. وقد يكون لرفضهما معا بحل جديد من القاضى، يرفع دعوى الطرفين عن موضوع الدعوى.

ففى "فصل المقال" يرفض ابن رشد دعوى الخصمين، الذى يحرم النظر مثل الحشوية والذى يجعله واجبا بالشرع دون تحديد النظر على أنه القياس الشرعى، وليس مجرد النظر فى الموجودات بلا منطق أو منهج على طريقة الفلاسفة الإلهيين.

وفى "مناهج الأدلة" يفصل ابن رشد بين الخصمين، المعتزلة والأشاعرة والظاهرية والباطنية. ويبين خطأ دعاوى الأشاعرة فى أدلتهم على وجود الله فى إنكارهم السببية، وفى جواز الجور على الله، وفى سوء استعمال العقل. كما يرفض حشوية أهل الظاهر وتأويلات أهل الباطن التى لا دليل عليها من نقل أو عقل أو حس. فلم يبق إلا تأويل المعتزلة الأقرب إلى التأويل الشرعى، تبرئة المعتزلة واتهام الأشاعرة والصوفية والباطنية بمعارضة تأويلاتهم لظاهر الشرع وأدلة الكتاب العزيز والفطرة البشرية.

وفى "تهافت التهافت" يقف ابن رشد موقف القاضى بين الفلاسفة خاصة ابن سينا والغزالى الذى كفرهم فى ثلاث مسائل كبار: القول بقدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار حشر الأجساد. يوازن ابن رشد بين الموقفين ويكتشف سوء تأويل الغزالى لأقوال الفلاسفة، وخطأ الرواية عنهم، وسوء النية وراء ذلك، وإخراج القول من السياق، وعدم فهم المعارض العقلى الذى

حاول الفلاسفة التعبير عنه.

ويبدو موقف ابن رشد قاضيا بين الشراح فى مقالاته فى المنطق والعلم الطبيعى فى كليات الجوهر وكليات الأعراض والخلاف بين الفارابى وابن سينا، والخلاف بين الفارابى والإسكندر فى الحد، والخلاف بين المفسرين فى المقدمة الوجودية أو المطلقة بين مذهب ثاوفرسطس وأديموس وثامسطيوس من ناحية وبين الإسكندر وثامسطيوس من ناحية أخرى[١٠٦١].

وفى "الضرورى فى أصول الفقه" يعرض ابن رشد لرأيى الأشاعرة والمعتزلة فى الحسن والقبح، شرعيان عند الأشاعرة وعقليان عند المعتزلة. ويقف موقف القاضى بين الخصمين "والذى ينبغى عندى أن يقال فى هذا الموضع". ويعود إلى الفطرة والتجربة البشرية لإيجاد حل للموضوع، ففى وحدة الموضوع يتحقق توحيد الآراء المتعارضة[١٠٦٢].

١٠- قاضى أم عالم؟

وربما يكمن فى أعماق القاضى روح العالم الذى يريد رؤية الواقع كما هو عليه دون إسقاط إنسانى أو انحياز شخصى أو هوى يميل بالعالم نحو موقف مسبق أو أيديولوجية ضمنية. لذلك كان أصول الفقه هو اكبر معبر عن الروح العلمية عند المسلمين. غاية القاضى البحث عن الحق وهى غاية العلم أيضا. مستنده الواقع والقرائن والحقائق. وهو أيضا مستند العالم. القاضى نزيه لا يميل مع الحق، يوزن الموازين بالقسط. وكذلك مهمة العالم فى اكتشاف القانون الطبيعى الذى يتحكم فى حركة الظواهر. والقاضى يبحث عن القرائن الدالة. والعالم يبحث عن الوقائع التى تحقق الافتراض العلمى حتى يصبح قانونا. وإذا كان القاضى يحيل الأفعال الجزئية إلى أحكامها الكلية فكذلك يفعل العالم بإحالة

(١٠٦١) ابن رشد: مقالات فى المنطق والعلم الطبيعى، دار النشر المغربى، الدار البيضاء ١٩٨٣، ص٧٥-٩٧/٨٠-٩٩/١١٤-١٢٢.

(١٠٦٢) الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر تقديم وتحقيق جمال الدين العلوى، دار الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٩٤، ص٤١-٤٣.

الظواهر الطبيعية إلى مبادئها الأولية. ويتضح ذلك فى الصلة بين العلمين، الطبيعى والإلهى. فأصول الطبيعيات العامة فى الإلهيات. ولا حل لمسائل الطبيعة إلا فى ما بعد الطبيعة ولا حل لمسائل لما بعد الطبيعة تخليصا لها من الإشراقيات إلا فى الطبيعة.

ويميز ابن رشد بين نوعين من الفكر، الفكر على الاستقامة، وهو الفكر الطولى مثل أن لكل معلول علة، وهذه العلة معلول لعلة ثانية، وهذه لثالثة حتى الوصول إلى علة أولى ليست معلولة لغيرها، ونظرا لاستحالة التسلسل إلى ما نهاية وهو الفكر الدينى. والفكر على الدور عندما يكون المعلول معلولا لغيره وهذه العلة هى نفسها المعلولة الأولى. فالماء علته السحاب، والسحاب نفسه معلول للماء. فكل شىء معلول وعلة فى نفس الوقت. وهو الفكر العلمى الذى يؤثره ابن رشد.

هذا العالم هو الذى يبدأ بالموقف العلمى الذى يقيم على رصد الكليات التى تندرج تحتها الجزئيات كما هو الحال فى "الكليات"، كتابه الشهير فى الطب، ووضع إطار العلوم الطبيعية. وهو الذى يبحث عن "الضرورى" فى أصول الفقه فى شرحه على "المستصفى" أى ما يلزم وما لا غنى عنه. كما يبحث عن "الضرورى" فى السياسة فى شرحه على "جمهورية" أفلاطون. كما يبحث عن "الضرورى" فى اللغة. يتوجه العالم إلى القلب مباشرة، إلى الأصل وليس إلى الفرع، إلى القصد وليس إلى الأفعال الجزئية. وقد حاول نفس الشىء فى "بداية المجتهد" عندما أراد البحث عن القواعد العامة التى تبنى عليها أحكام الفقه الجزئية، رادا من الفروع إلى الأصول.

والعالم هو الذى يبحث فى أنواع الأقاويل ليميز بين الخطبية والجدلية من ناحية والبرهانية من ناحية أخرى. وهذا هو الدافع على تأليف كتاب ابن رشد الشهير "الكليات فى الطب" على جهة الإيجاز والاختصار أسوة بالأسلوب العلمى، ومن أجل غرس الأقاويل المطابقة للحق حتى وإن خالف ذلك آراء أهل الصناعة كما يفعل المناطقة المحدثون فى الغرب. العلم هو تحليل لغة العلم. "فإنه ليس ينبغى أن نطلب من الخطيب برهانا، ولا من المهندس

إقناعا"[١٠٦٣].

ويقوم الطب على الجمع بين القياس والتجريب كما يفعل القاضى، بين الاستدلال والقرائن. ويصف ابن رشد الأشياء ذاتها أى الحق فى نفسه دون تأويلات وهو فهم القاضى أيضا فى البحث عن الحقائق وراء شهادة الشهود وأقوال المدافعين والمدعين.

والعالم هو الذى يتطور بتطور العلم ولا يتعصب لمرحلة من مراحل حياته أو لموقف سابق. وإذ يصرح ابن رشد فى نهاية كتاب المرض بأنه إن أفسح الله فى العمر وأخرج عن ضيق الوقت فإنه سيكتب فى هذه الصناعة كتابا للقوانين العامة يستوعب جميع أجزاء الصناعة[١٠٦٤]. فالعالم فى تقدم مستمر كما أن القاضى يظل يبحث عن القرائن والأدلة حتى بعد صدور الحكم. فإن تغير تغير الحكم، ورُفع الظلم وتحقق العدل.

ويضع ابن رشد الطب فى بنيته الجغرافية كما يضع القاضى المتهم فى سياقه الاجتماعى وظروفه الحياتية. فكل ظاهرة علمية لها سياقها، كل فى سياقه. فالعلم له بنيته. لا ينطبق إلا على الظواهر على الكوكب الأرضى وليس خارجه. وكذلك تتغير مجموعات القوانين بتغير المجتمعات والنظم السياسية.

ولا يعتمد الخطاب العلمى على الأدلة النقلية. تغيب عنه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فالعلم يتعامل مع الموضوعات وليس مع الأقوال.

١١- ملحد أم مؤمن؟

وقد ثار لغط كبير فى إيمان ابن رشد بسبب تكفير الغزالى

(١٠٦٣) ابن رشد: الكليات فى الطب، تحقيق وتعليق د. سعيد شيبان، د. عمار الطالبى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٨٦، ص١١-١٩/٢٣٨.
(١٠٦٤) السابق ص١٥٠-١٥٢/٣١٣/٣٤٢.

للفلاسفة ودفاع ابن رشد عنهم أولا وبسبب الرشدية ثانيا التى أرادت أن تعطى قراءة مضادة للمسيحية فى عصر آباء الكنيسة لاتين ويونان وفى العصر الوسيط المتقدم دفاعا عن العقل ضد الإيمان، والعلم ضد الدين، والإنسان ضد السلطة الدينية، والعالم الذى يحكمه قانون ضد العالَم الذى لا قانون له باسم الإرادة الإلهية[١٠٦٥]. وربما بسبب نكبة ابن رشد أيضا التى سارت فى التاريخ مثل استشهاد سقراط، وذبح الجعد بن درهم، وصلب الحلاج، وقتل ابن المقفع، والتضحية بالسهروردى المقتول. وربما بسبب الاستشراق الغربى منذ كتاب رينان الشهير "ابن رشد والرشدية" الذى قرأ فيه رينان نفسه مخرجا ابن رشد ماديا ملحدا أسوة بمفكرى القرن التاسع عشر إما تحت أثر الهيجلية أو الوضعية أو الداروينية وكل أشكال التطورية. وهو ما روجه فرح أنطون فى "ابن رشد وفلسفته" تابعا لرينان ومصورا ابن رشد مجسد الفلسفة مثل العقل والعلم والعلمانية، فصل الدين عن الدولة، وتأسيس المجتمع المدنى. وربما أيضا بسبب نكبته المؤقتة وحرق كتبه وغيرة الفقهاء منه وتملق الأمير لهم مما جعله ينحسر عن التراث الإسلامى فى القرون التالية له. لا يرى غضاضة فى القول بقدم العالم مع أنه يبين أنه أيضا احتمال لا يرفضه العقل أمام احتمال الخلق الذى يتوجه العقل ضده باعتراضات عديدة مثل: كيف تخرج المادة من اللامادة؟ أين كان العالم قبل الخلق وعلم الله قديم؟ والخلق يتطلب التغير والحدوث وهما لا يجوزان على الله. كما أن إنكار علم الله بالجزئيات دفاع عن العلم بالمبادئ العامة وهى أساس العلم. وإنكار حشر الأجساد والقول بالمعاد الروحانى ليس إنكارا للمعاد بل تحويله من تصوره الشعبى الخطبى إلى تصور أكثر تزيها يرضى به الحكمة[١٠٦٦].

والحقيقة أن ابن رشد من كبار المؤمنين سواء فى شروحه أو فى مؤلفاته. أعاد الاتزان لأرسطو وللفلسفة اليونانية ككل لإيجاد

(١٠٦٥) انظر دراستنا: العقلانية بين الخطابة والشعار فى "حوار حول ابن رشد"، محرر مراد وهبه، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٥، ص٨٩-١١٥. وأيضا هموم الفكر والوطن، جـ١/١٦٥-١٨٥، دار قباء، القاهرة ١٩٩٧.

(١٠٦٦) فصل المقال ص١٥/٩، مناهج الأدلة ص١٣٢-٣٤٧.

علاقة متوازنة صحيحة بين الطبيعيات والإلهيات، ضد الطبيعيات المغلقة على نفسها والتى لا تحيل إلى علم آخر وراءها أو تتأسس فيه، وضد الإلهيات الإشراقية الخيالية كما مثلتها نظرية الفيض. وربما أثار فى الذهن احتمال أن يكون أرسطو من الأنبياء السابقين، فما من أمة إلا خلا فيها نذير، ﴿**منهم من قصصنا ومنهم من لم نقصص عليك**﴾.

وفى "فصل المقال" النظر واجب بالشرع، وهو النظر فى الموجودات من حيث دلالتها على الصانع. والكتاب العزيز هو المصدر الأول للعقائد. والقياس الشرعى أصل من أصول الأحكام. وتقاس أقوال الأمم السابقة على أساس من الشرع. ما اتفق معه قبل وما اختلف معه رفض. ولا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة الشرع، فإن الحق لا يِضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. والحكمة كما يقول ابن رشد الأخت الرضيعة، المتحابتان بالطبع، المتفقتان بالجوهر والغريزة.

وفى "مناهج الأدلة" يعطى ابن رشد براهينه البديلة على وجود الله وهى براهين شرعية نبّه عليها الكتاب، دليل العناية ودليل الاختراع. ويستنبط من ثلاث آيات الأدلة على وحدانية الله وصفاته السبع القديمة وعلى التنزيه وإثبات خلق العالم وبعث الرسل، والقول بالقضاء والقدر والثواب والعقاب والمعاد كمتكلم يؤسس العقائد ويورد البراهين على صحتها.

وفى "الكليات" يرى أن الله هو مسبب الأسباب، وأنه وضع فى الجسم قوانين الصحة والمرض. فالسببية متطلب من متطلبات الإيمان. أثبتها ابن رشد ضد نفى الغزالى لها باسم الإيمان أيضا. والخلاف فقط فى التصور للأولويات، الإرادة على الحكمة عند الغزالى أو الحكمة على الإرادة عند ابن رشد.

١٢- معارض أم سلطانى؟

ونظرا للمعارضة المكبوتة فى روح العصر، واستنكاف الناس من السلطة، والطاعة للسلطان، شاعت فكرة أن ابن رشد من

المعارضة بدليل نكبته، وحرق كتبه، ومعارضته للفقهاء، ومعارضته لميل الأمراء لهم والاستسلام لسلطانهم. وربما أيضا سادت هذه الفكرة إسقاطا من الحاضر على الماضى، وإيجاد شرعية للمعارضة لاستخدام العقل، ونقد ما هو سائد فى الفكر والواقع الاجتماعى.

والحقيقة أنه لما عاد المنصور من إحدى حروبه العديدة عام ٥٩٣هـ فى أواخر حياة ابن رشد رفعت إليه بعض المقالات تطعن فى دينه وعقيدته مما ترتب عليه نفيه إلى أليسانه بالقرب من قرطبة[١٠٦٧]. وقد قام الفقهاء بهذه الحملة ضد حملتهم على العلوم العقلية الوافدة دفاعا عن الموروث. فالإنسان عدو ما يجهل. ويأخذ عليه بعض المؤرخين عدم استجابته لنداء صلاح الدين الذى بعث إليه من مصر بسفارتين رسميتين يطلب منه العون لمقاومة الغزو الصليبى فى فلسطين. واعتذر عن إعارة الأسطول المغربى مفضلا تطهير الأراضى المصرية من البدع والمنكرات. كان حرق الكتب عادة العصر وليست خاصة بابن رشد. فقد أمر عبد المؤمن تشبعا بعقيدة الموحدين بحرق كتب الفروع فى الفقه، ورد الناس إلى قراءة كتب الحديث، واستنباط الأحكام منها. فانقطع علم الفروع. وخافه الفقهاء بعد أن أمر بحرق كتب المذهب المالكى. وأمر الناس بترك الانشغال بعلم الرأى والخوض فيه. وتوعدهم بالعقوبة الشديدة.

لم تكن المحنة بسبب أنه وصف الخليفة بأنه ملك البربر أو بعدم مراعاته خدمة الملوك من قواعد وآداب، وندائه باسمع يا أخى أو بحديثه عن كوكب الزهرة باعتباره إلها. وأغلب الظن أنها كانت بسبب حقد الفقهاء عليه لعلمه. وربما كانت بسبب قربه من أبى يحيى أخى المنصور ووالى قرطبة، وشرح ابن رشد المعروف لجمهورية أفلاطون باسم "الضرورى فى السياسة"، ونقده للطغيان السياسى وما سماه وحدانية التسلط. وكان الدين مجرد الذريعة والغطاء خاصة وابن رشد يشير إلى "فى بلدنا وزماننا حق، بالحس والمشاهدة".

(١٠٦٧) ونفى معه آخرون مثل أبو جعفر بن الذهبى، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباسى الحافظ الشعر.

والحقيقة أن ابن رشد مفكر الأمير. قدمه ابن حنبل للخليفة الذى طلب منه شرح أرسطو. أمر له بمال وخلعة سنية ومركب. وكان قد غادر قرطبة مسقط رأسه ليلحق بالأمير بأشبيلية ثم ذهب إلى مراكش معه[١٠٦٨]. بدأ حياته الفكرية بالاتصال بالخليفة أبى يعقوب بن يوسف أبى محمد عبد المؤمن صاحب المغرب الذى كان يجمع بين الفقه والورع وتعلم الحكمة والفلسفة. وكان ابن طفيل يقيم فى قصره. قدم له ابن رشد لمساعدته على قراءة فلسفة أرسطو وقد كان يشكو من عبارات المترجمين الفلسفية. ولما مات الخليفة أبو يعقوب بن عبد المؤمن خلفه ابنه أبو يوسف المسمى بالمنصور ونال ابن رشد حظوة كبيرة لديه. وبعد الوشاية عليه ونفيه إلى أليسانه استدعى إلى مراكش وعفى عنه. وقد اضطر المنصور إلى النزول على رغبة الفقهاء ليس اضطهادا لابن رشد ولكن خوفا منهم وتملقا للجماهير. استدعاه عبد المؤمن إلى مراكش للاستعانة به على ترتيب المدارس وعمره سبعا وعشرين عاما. فكان مفكر الدولة والأمير. يُشهد له بالفكر والاستنارة. وختم ابن رشد "فصل المقال" بالثناء على السياسة الثقافية للدولة. كما قدره المنصور وتقرب إليه. وابن رشد من بيوتات الأندلس، أبا عن جد، من أسرة مرموقة وطبقة اجتماعية عليا، قاضى قضاة قرطبة. وعاش فى بلاط الموحدين كمرجعية علمية وطبيب ومستشار. وولى القضاء أكثر من مرة على عهد أبى يعقوب يوسف بالرغم من تضايقه من كونه أحد رجال الخليفة. ومن ثم قد لا تحتمل روايات التاريخ كل هذه المغالاة فى محنة ابن رشد وحرق كتبه إسقاطا عليه من محاكم التفتيش المسيحية فى أسبانيا. فقد حرق أنصاره. وإسقاطا عليه من عصرنا هذا، دفاعا عن حرية الفكر ضد تكفير الأدباء والمفكرين[١٠٦٩].

١٣- نهاية أم بداية؟

(١٠٦٨) محمد عابد الجابرى: ابن رشد "سيرة وفكر"، "دراسة ونصوص"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٨، ص٤٣/٥٧-٦٠/٦٣-٧٠.

(١٠٦٩) السابق ص٤٦/٥١/٦١/٧١ وهو عصر "التفكير فى زمن التكفير" كما يقول نصر حامد أبو زيد، وفيلم "المصير" كما يصور يوسف شاهين.

وقد شاعت فكرة روج لها الإعلاميون والخطباء والمزايدون وأدعياء التنوير أن ابن رشد آخر الفلاسفة. ولم يظهر بعده فيلسوف واحد حتى العصر الحاضر الذى يخلو منهم. التاريخ له نهاية، القرن السادس الهجرى، والإبداع له سقف، عقلانية ابن رشد، والحضارة خاوية، وهم جزء من الغرب والمشارقة وراءه منذ أن كانوا أعداءه. إذا تمثل ابن خلدون بعد ابن رشد بقرنين روح ابن رشد. فإنه مغربى أيضا لم يعجبه المشرق والمشارقة. وحسده الأزهر والأزهريون مع انه القائل بأن "مصر أم الدنيا".

وبينما غاب ابن رشد فى العالم الإسلامى حضر فى الغرب اللاتينى الوسيط والحديث، وبعث حركة المفكرين الأحرار، العقلانيين العلمانيين أنصار العقل والطبيعة وعلى رأسهم سيجر البرابنتى. فأصبحت الرشدية اللاتينية جوهرة العصر الوسيط المتأخر وأحد مصادر النهضة الأوروبية الحديثة. ابن رشد إذن نهاية الحضارة الإسلامية وبداية الحضارة الغربية وكأن كل شىء قد توقف فى الحضارة الإسلامية، وأن القرن السادس هو نهاية الزمان. وإذا كان ابن رشد ناقدا لسابقيه فإنه يكون قمة التاريخ وذروة الحضارة، قبله انحراف عن الأصول، وبعده موت للأصول.

والحقيقة أن التاريخ لا يتوقف لا قبل ابن رشد ولا بعد ابن رشد. وأن مسار الحضارة البشرية لا يتوقف لا قبل الحضارة الإسلامية ولا بعدها. ابن رشد أحد حكماء القرن السادس. قبله خمسة قرون وبعده تسعة قرون. مهد له السابقون وهو ممهد للاحقين. لا شىء خارج الزمان. وليس ابن رشد انبثاق خلود داخل الزمان، تجسد فريد واحد لا يتكرر. هناك رشديون قبله، ورشديون بعده. وابن رشد مجرد نموذج لتماثل الوحى والعقل والطبيعة والذى حاول تحقيقه كل الحكماء منذ الكندى والرازى حتى ابن رشد وابن خلدون.

وقد انقضى الآن ما يزيد على ثمانية قرون على وفاة ابن رشد (٥٩٥-١٤١٩هـ)، ستة قرون على الحضارة الغربية فى عصورها الحديثة منذ عصر الإحياء فى القرن الرابع عشر، والإصلاح الدينى فى الخامس عشر، والنهضة فى السادس عشر، والعقلانية فى

السابع عشر، والتنوير فى الثامن عشر، والوضعية فى التاسع عشر، حتى أزمة القرن العشرين وبداية التحول إلى القرن الحادى والعشرين. فهل مازالت النهاية هى النهاية والبداية هى البداية أم أن هناك نهايات جديدة وبدايات جديدة؟

لم تتوقف الفلسفة فى العالم الإسلامى بعد ابن رشد فى القرن السادس. بل ازدهرت من جديد فى المشرق الإسلامى كما بدأت منه خاصة عند نصير الدين الطوسى (٦٧٢هـ)، وابن البيطار (٦٤٦هـ)، والفارسى (٧١٨هـ)، وداود الأنطاكى (١٠٠٨هـ)، وصدر الدين الشيرازى (١٠٥٠هـ). وازدهرت العلوم الرياضية والطبيعية فى هذه الفترة وتأسيس المراصد مثل مرصد سمرقند. بل بعث السجال من جديد بين ابن رشد والغزالى عند خوجة زادة (٨٩٣هـ) أوحد علماء الروم فى عصره للتحكيم بين الإمامين بالإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح العثمانى.

ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة منذ القرن الماضى عادت الحياة الفكرية إلى العالم الإسلامى من جديد بفضل زعماء الإصلاح فى مصر والشام والمغرب العربى. وقامت حركة التحرر الوطنى العربى لتخليص الأمة من الاستعمار من الخارج والقهر من الداخل. وقامت الثورات العربية الأخيرة لتنشئ الدول المستقلة وتعيد توحيد الأمة العربية والإسلامية فى آسيا وأفريقيا. وتلت الصحوة الإسلامية لإقالة حركات التحرر من عثرتها. والنظم السياسية من كبوتها بثورات إسلامية جديدة فى إيران ونهضة عمرانية شاملة فى الدول الإسلامية الأسيوية، وفى نفس الوقت تنتهى البداية الأوروبية الولى فى القرن الرابع عشر وتبدأ بداية النهاية فى القرن العشرين. حربان أوربيتان طاحنتان فى النصف الأول منه وبدايات العدم والعبث واللامعقول والتناقض، وفقدان الحياة والإفلاس وأزمة العلوم الأوروبية، (هوسرل) وموت الإنسان والكتابة فى نقطة الصفر (بارت)، بعد موت الإله (نيتشه)، وقلب القيم (شيلر)، وأفول الغرب (اشبنجلر)، وأزمة الضمير الأوروبى

(بول، آزار)، والآلات التى تصنع آلهة (برجسون) إلى آخر ما صب فيما بعد الحداثة والتفكيكية (دريدا).

والعالم الآن على مفترق الطرق. والتاريخ يبدأ دورة جديدة تبدأ بنهاية الغرب وبداية الشرق. فكما سرت روح التاريخ من الشرق إلى الغرب منذ القدم عبر اليونان والمسلمين فإنها تعود عبر الشرق من جديد وربما عبر نفس الوسيط. فلا توجد نهاية دائمة بابن رشد ولا بداية دائمة بالغرب الحديث. بل هناك دورات متعاقبة تقصر أو تطول، ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾[١٠٧٠].



(١٠٧٠) مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، ص٧٦٣-٧٧٧.

ابن رشـــد

بين الأشعرية والظاهرية

١- ابن رشـد بين الغرب والشرق.

تروج بعـض القطاعـات الفكريـة فـى مـصر والـوطن العربـى وفـى الغرب أن ابن رشـد ممثل العقلانية الأوحد الذى قارب المادية. فـشعارا ابن رشـد: العقل والمادة. وهمـا دعامـة الحـضارة الغربيـة الحديثـة. وقـد سـار فـى نفـس الاتجـاه ابـن خلـدون. ومـن ثـم كـان يمكـن للعـالم الإسـلامى أن ينهض بهـاتين الـدعامتين ابـن رشـد وابـن خلـدون كمـا تقدم الغرب وأن يعيد اختياره من الغزالـى إلـى ابـن رشـد، ومـن قـصص الأنبياء إلى التحليل التاريخى وعلم العمران.

وهى صورة مبسطة. فمسار التاريخ أكثر تعقيداً مـن التخطـيط له بعامـل واحـد. كمـا أن القـراءة الأحاديـة للفكـر نـوع مـن القطعيـة المضادة. فلا توجد قراءة واحدة لابن رشـد ولا لابن خلدون. قد يكـون ابن رشـد ظاهريا وليس من أنصار التأويل أسـوة بالتيـار الـسائد فـى الأندلس الذى أسـسه داود الظاهرى وتلميذه ابن حـزم. وقـد يكـون أشـعرياً ولـيس عقلانيـاً اعتزاليـاً، يريـد صـياغة أشـعرية أكثـر دقـة وإحكاماً فى اسـتعمال العقل، وأكثر ذكاء فى نصرة الحكام.

وقـد جـاء هـذا التـصور الـشائع لابـن رشـد العقلانـى المـادى المناهض للدين والداعى للعلم والمدنية من دراسـة رينان الشـهيرة

(*) جمعية المقاصد الخيرية الإسـلامية فى بيروت، المعهد العالى للدراسـات الإسـلامية، ٢٥-٢٦ يناير ٢٠٠٠.

"ابن رشد والرشدية" التى درس فيها الرشدية اللاتينية، وترويج فرح أنطون لها فى "ابن رشد وفلسفته"، وهى قراءة غربية لابن رشد فى نهاية العصر الوسيط وبداية العصور الحديثة ضد سلطة رجال الدين ورجال السياسة ومن أجل اكتشاف الطبيعة وتأسيس العلم واكتشاف المجتمع تأسيساً للعقد الاجتماعى ووضع نهاية لأرسطو والكنيسة كمصدرين للعلم والسلطة.

وروّج لهذا التصور قطاعات فى الوطن العربى. الأول القطاع الاستشراقى الذى يستمد علمه من دراسات المستشرقين. وتلك صورته فى الاستشراق الغربى الذى امتد إلى تاريخ الفلسفة الغربية والفلاسفة الغربيين المحدثين منذ كانط فى "نقد العقل الخالص" حى بلوخ فى "اليسار الأرسطى". وهى الصورة العامة للفكر الإسلامى الذى انتشر فى الغرب بعد عصر الترجمة من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية فى أوائل العصر لوسيط المتقدم وظهور "المفكرين الأحرار" أو اللاهوتيين الجدليين فى القرن الحادى عشر الذين يعملون العقل فى الدين، ويجعلون العقل أساس النقل مما دفع أبيلار لبيان أوجه التناقض فى قرارات المجامع الكنسية وهجوم توما الاكوينى على ابن رشد واتهامه بالقول بقدم العالم وبوحدة العقل الكلى وإقامة مجمع مسكونى لتكفير ابن رشد فى القرن الثالث عشر. والثانى المثقفون العلمانيون دعاة "التنوير" الحكومى الذى يوظف ابن رشد ويستغل هذه الصورة الأولى ضد خصوم النظم السياسية أى الجماعات الإسلامية واتهامها بالظلامية والتخلف. وهم أنصار الثقافة الغربية الوافدة ودعامة نظم القهر الموروثة.

والطريق لا هذا ولا ذاك. لا الاستشراق الغربى ولا التنوير الحكومى بل إعادة بناء ابن رشد من الداخل، ورفع الحصار عنه من الدوائر المحافظة، ونزع سلاحه من أيدى النظم السياسية ضد خصومها السياسيين، وإعادة عرض إشكال ابن رشد، وسر الصمت عنه بعد وفاته، وعدم الإحالة إليه أو تدوينه فى القرون المتأخرة. هل كان ابن رشد يحتوى على أسباب نهايته فى داخل موقفه الفكرى أسوة بكل تيار أو مذهب فكرى، المعتزلة قديماً وابن رشد حديثاً؟ وما هى أهم هذه الأسباب التى جعلت ابن رشد مجرد

انتفاضة فكرية وقتية فى عصرها دون أن تولد تياراً تاريخياً كان قادراً على تحرير الفكر الإسلامى من ازدواجية الأشعرية والتصوف كما أسسها الغزالى، أيديولوجية القوة للسلطان وأيديولوجية الطاعة للناس؟

٢- هل كان ابن رشد ظاهريا؟

من الشائع أن ابن رشد من أنصار التأويل، يؤول آيتين شهيرتين لتأييد احتمال قدم العالم دفاعاً عن الفلاسفة ضد الغزالى مثل ﴿**وكان عرشه على الماء**﴾ أى أن الماء أقدم من العرش، و﴿**ثم استوى إلى السماء وهى دخان**﴾ أى أن السماء قديمة على شكل دخان قبل الخلق. ويقبل تأويل الفلاسفة لآيات المعاد لإثبات المعاد الروحانى وعدم الوقوع فى التجسيم المادى والتشبيه الحسى. صحيح أنه يؤول النظر فى القرآن على انه الحكمة، ثم الحكم بأن النظر واجب بالشرع. وصحيح أنه يقبل تأويل ظاهر الشرع إذا ما تعارض مع البرهان. فالبرهان يقين، وظاهر الشرع ظن. وصحيح انه أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة ولكن فى "هذا الصقع البعيد" لم تصل الأندلس كتبهم. وأغلب الظن أنهم من جنس تأويلات الأشاعرة الفاسدة.

وصحيح أيضاً أنه يبين التأويلات الفاسدة للأشاعرة وسوء فهمهم للآيات، وتجاوزهم حدود اللغة العربية وتوفيقها مع عقائدهم المزيفة مثل إبطال السببية، وخلق الأفعال، ووقوعهم فى التشبيه، ودفاعهم عن السلطان. فهم ليسوا متكلمين يجعلون النقل أساس العقل، ولا فلاسفة يجعلون العقل أساس النقل. وقفوا بين الاثنين فلم يحسنوا فهم النقل، وأساءوا استخدام العقل. لقد أثار المتكلمون هذه الشبه كلها لتصريحهم بما لم يصرح به الشرع أو يأذن به. فلاهم اتبعوا ظواهر الشرع فنجوا بإتباع الظاهر، ولا هم لحقوا بمرتبة اليقين فأصبحوا من العلماء، ولا هم كانوا من المؤمنين المصدقين[١٠٧١].

والحقيقة أن ابن رشد ظاهرى الاتجاه. يلجأ إلى ظاهر النص

(١٠٧١) السابق ص١٣٤/١٨٢/١٤٨/١٦٠/١٦٨-١٧٠/١٧٦/١٨٢/١٩١/٢٠١، فصل المقال ص٣١/٣٤.

كمعيار لصدق المعنى. ويقيس تأويلات المتكلمين، أشاعرة ومعتزلة، على ظاهر النص، بالرغم من نقده للحشوية واعتبارها من الفرق الضالة لأنها تنكر التأويل فتقع فى التجسيم.

فى "مناهج الأدلة" يرفض ابن رشد تأويلات الأشاعرة للإرادة، حادثة أم قديمة فى أفعال الله لأنها أمور لم يأت بها ظاهر الشرع، ولا هى أمور شرعية، يقينية حث عليها الشرع فى الكتاب العزيز. كما أن صفات الله السبع عند الأشاعرة، العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة مستمدة من الكتاب العزيز وليست من إعمال العقل، توقيفية وليست استنباطية. والتنزيه من الكتاب وآياته وليس من مقتضيات العقل أو حتى من ضرورات الإيمان. ونفى صفات المخلوق عن الخالق تصريح من الشرع أكثر منه وجوبا من العقل.

وتقتضى ظواهر الشرع إثبات الرؤية والجهة بشرط التفرقة بين الجهة والمكان. إثبات الجهة إذن واجب بالشرع والعقل. إذ لم يصرح الشرع بنفى الجسم نظرا لقياس الغائب على الشاهد عند الجمهور. سكت الشرع عن صفات الجسمية لا نفياً ولا إثباتاً بالرغم من تصريحه باليد والعين والوجه مما دفع بعض الحنابلة إلى القول بأن الله جسم. والواجب فيها لا نفى ولا إثبات مثل النزول من والصعود إلى السماء. لا تؤول الآيات إلا على ظاهر الشرع وهو تناقض. فالتأويل لا يكون إلا للخروج على ظاهر الشرع، حمل اللفظ من المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى لدلالة أو قرينة، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. التأويل طبقاً لظاهر الشرع، وظاهر الشرع لا يجوز تأويله. وهو دور منطقى جديد، جعل الشرط مشروطاً والمشروط شرطاً.

التأويل انحراف عن ظاهر النص. وتاريخ التأويل هو تاريخ هذا الانحراف من النواة الأولى نحو التشعب والتشتت والتضارب، من اليقين إلى الظن، ومن الوحدة إلى التفرق. وأول من سار فى وادى التأويل الخوارج برفعهم شعار "لا حكم إلا الله"، ثم المعتزلة بنفيهم الصفات، ثم الأشعرية بنفيهم السببية وخلق الأفعال وصياغتهم عقائد السلطان، والصوفية بإغراقهم فى الخيال. ثم جاء أبو حامد فطم الوادى على القرى، ذلك بأنه صرح بالحكمة كلها

إلى الجمهور. التأويل إذن انحراف تاريخى عن السنة، وترك الفرقة الناجية إلى الفرق الضالة، وخروج على القاعدة. التأويل بدعة وليس سنة. ابتدعها المتكلمون الأشعرية والباطنية والمعتزلة باستثناء الحشوية. وكلها طرق لم يدع إليها الشرع، ولا كلف بها الناس، ولا جعلها مناطا للثواب.

لا فرق هنا فيما يبدو بين ابن رشد من ناحية وداود الظاهرى وابن حزم من ناحية أخرى. الثلاثة من أهل الظاهر فى الأندلس، تقية من سطوة الفقهاء أو استنادا إلى سلطة الشرع. وهو مصدر السلطة عند الموحدين.

وإن كانت الرشدية اللاتينية فى الغرب قد أخذت جانب التأويل عند ابن رشد ضد ظاهر الشرع المسيحى الذى يقوم على التجسيم والتشبيه بل على التأليه والتجسد دفاعا عن العقل والتنزيه فان الحركة السلفية فى التراث الإسلامى بعد ابن رشد فى القرون المتأخرة أخذت بالظاهرية مما صب فى ابن تيمية وابن القيم ومحمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا والاتجاه السلفى المعاصر، عودة إلى أحمد بن حنبل. شعارها "العودة إلى الأصول" إلى الكتاب والسنة ضد تأويلات المتكلمين، والعودة إلى أرسطو ضد تأويلات الشراح، يونان ومسلمين. الأصل حقيقة والفرع ظن، والقدماء أفضل من المحدثين، والأولون لهم السبق على الآخرين، والسلف خير من الخلف الذين أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات، وخير القرون قرن الرسول، والخلافة أربعون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود. وهو بعينه موقف الأصولية الإسلامية المعاصرة.

صحيح أنه أضاف فى آخر "مناهج الأدلة" قانون التأويل، ولكن المدقق فى جوهره يرى أن قصده هو استبعاد التأويل. فشرط التأويل هو عدم الإخلال باللسان العربى من ناحية وظاهر الشرع من ناحية أخرى، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. فالتأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون أن يخل ذلك باللسان العربى أى أنه مشروط باللغة. وشرطه الاتفاق مع ظاهر الشرع، وضرورة تأويل ظاهر الشرع إذا ما خالف البرهان وهو دور منطقى، توقف النتيجة على المقدمة وتوقف المقدمة على النتيجة، اعتبار العلة والمعلول على التبادل فى

حلقة دائرية وليس على التواصل فى خط طولى[١٠٧٢].

والحقيقة أن المحلل لقانون التأويل يجعل ابن رشد ظاهرى الاتجاه أكثر منه مؤولاً. فالمعانى الموجودة تنقسم قسمين:

١- المعنى المصرح به فى الشرع فى ظاهر النص وهو لا تأويل فيه، وتأويله خطأ. فالظاهر لا تأويل له. وهو ما سماه الأصوليون فى مباحث الألفاظ "الظاهر" فى مقابل "المؤول". ومثل هذا المعنى الموضوعى الخارجى الشيئى فى النص وهم ولا وجود له إلا عند الظاهرية. فالتأويل قراءة ذاتية تكشف أن موضوعية النص ليست داخله بل داخل النفس البشرية وفى الواقع الاجتماعى. وهذه خطوة إلى الخلف.

٢- المعنى المصرح به فى الشرع غير موجود فى ظاهر النص نفسه بل فى بدله على جهة التمثيل وهو المجاز الذى يحتمل التأويل. وهو ما سماه الأصوليون أيضاً "المجاز" فى مقابل الحقيقة وهذه خطوة إلى الأمام مقيدة بالخطوة الأولى إلى الخلف. وهذا بدوره ينقسم إلى أربعة أصناف:

أ- ما لا يعلم الممثول إلا بمقاييس بعيدة مركبة تحتاج إلى زمن طويل وصناعة دقيقة، ولا تستطيعها إلا الفطر الفائقة. فشتان بين المثل والممثول. ومع ذلك كلاهما بعيد عن الأفهام وتأويله خاص للراسخين فى العلم وحدهم مع أنه لا يعلم تأويله إلا الله. فمن جديد، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف.

ب- ما يكون فيه المثل والممثول قريبا للأفهام وهو المصرح به فى التأويل. وهو فى الحقيقة الظاهر الذى لا تمايز فيه بين مثل وممثول. وإن بدا التمايز بينهما فلا يصرح بالمثل إلا من الشرع فهو الحارس للتأويل، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف.

جـ- ما يكون فيه المثال بعيدا والممثول قريبا. والغاية منه تحريك النفوس وبعثها على التفكير مثل حديث "الحجر الأسود عين الله فى الأرض". ويجوز تأويله. ولا يجوز كما فعل الغزالى

(١٠٧٢) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٤، ص٢٤٨-٢٥١.

والمتكلمون، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. كما أنه حالة افتراضية صرفة. فإذا كان الممثول قريبا فلم ضرب المثل له بمثال بعيد وهو تصعيب على الأفهام لأن الغاية من المثال تقريب الممثول البعيد وليس إبعاد الممثول القريب.

د- ما يكون فيه المثال قريبا والممثول بعيدا مثل تأويل الصوفية. والأحفظ للشرع عدم تأويله وإلا تولدت اعتقادات غريبة بعيدة عن ظاهر الشريعة ينكرها الجمهور.

ضمن خمسة أصناف، واحد فقط هو الأول لا يجوز تأويله، وثلاثة يجوز ولا يجوز، وهى إلى عدم الجواز أقرب، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف وهى الثالث والرابع والخامس. وواحد فقط يجوز تأويله من الراسخين فى العلم، ولا يعلم تأويله إلا الله، أيضا خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. ومن ثم يكون ابن رشد طبقا لقانون التأويل اقرب إلى أهل الظاهر منه إلى أهل التأويل.

ولا يعلم التأويل إلا الله. والوقف فى الآية الشهيرة بعد "إلا الله" وقبل "والراسخون فى العلم" الذين يؤمنون به لأنه من عند الله. خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف مع أن العلماء ورثة الأنبياء. وما قيمة تأويل لا يعلمه إلا الله دون الراسخين فى العلم؟

وإن جاز التأويل وصح فانه من فعل الخاصة وحدهم، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. يجوز للخاصة التأويل دون العامة. وما الفائدة من تأويل لا يعلمه إلا القلة دون أن تستفيد به الكثرة؟

وإن قام به الخاصة فلا يجوز التصريح به إلى الجمهور. للجمهور "إلجام العوام عن علم الكلام" فى العقائد و"المضنون به على غير أهله" فى التصوف. لا ينبغى تأويلها حتى لا يكذب الله ورسوله. ومن ثم يحاصر الجمهور بين المطرقة والسندان. ويعرف الخاصة الحقيقة وتكتمها عن الجمهور ﴿**ومن يكتم الشهادة، فإنه أثم قلبه**﴾ و﴿**الساكت عن الحق شيطان أخرس**﴾. وكما يعلم الله التأويل دون الخاصة، يعلم الخاصة التأويل دون العامة. فالله والخاصة فى جانب المعرفة والعامة فى جانب الجهل. ثم يدعى فقهاء السلطان أنهم يعرفون القصد الإلهى فيتسلطون على رقاب العامة.

التأويل كالدواء فى غير محله، يضر أكثر مما ينفع. فهو خروج على ظاهر الشرع وتصريح بما لم يصرح به الشرع. وتتراكم التأويلات تأويلا فوق تأويل وتتضارب فيما بينها تأويلاته التى يعبر عن صراع القوى السياسية التى تفرز كل منها تأويلها الخاص سعيا وراء السلطة وإزاحة للخصوم السياسيين بالتشكك فى تأويلاتها، إثباتا لتأويل أهل السنة والجماعة، أهل السلف، أهل الحديث ضد تأويل الشيعة والخوارج والمعتزلة. وهى القوى السياسية المناوئة فى الداخل والخارج، السرية والعلنية، المسلحة والسلمية لقوى السلطان وحزب الفرقة الناجية.

وقد ظهر نفس الاتجاه الظاهرى عند ابن رشد فقيها وليس فقط عند ابن رشد متكلما أو شارحا لأرسطو. فصورة القياس فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" أقرب إلى صورته عند أهل الظاهر، مجردة آلة لغوية بلاغية، تلحق المسكوت عنه بالمنطوق به. هو قياس خاص يراد به الخاص عكس الخاص الذى يراد به العام، قياس المناطقة. وهو معنى ضيق للقياس، أقرب إلى رفض الظاهرية منه إلى قبول الحنفية والشافعية لأنه لا يقوم على التعليل، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة، وهو التعريف العام للقياس. والتعليل أحد أسباب الخلاف بين أهل الظاهر. وسائر المذاهب الفقهية(١٠٧٣). فقد أدى التعليل إلى اعتبار كل مجتهد مصيب، وترك السائل على التخيير، وهو ما يعارض ابن رشد وأهل الظاهر وهو ما يناقض روح الرشدية المعروفة من التاريخ، إعمال العقل والنظر. ومع ذلك يبحث ابن رشد عن التعليل الذى وراء اختلاف مذاهب الفقهاء.

ولا يكون مجافياً للصواب إن قيل إن ابن رشد حنبلى الاتجاه بمعنى أنه من أهل الظاهر. فكتابه العمدة "بداية المجتهد" نموذج للفقه التقليدى القديم لدرجة الشك فى صحة نسبته له لأنه خال من "الرشدية". هو أقرب إلى "النبذ" فى أصول الفقه

(١٠٧٣) ابن حزم: ملخص إبطال القياس والرأى الاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغانى، دار الفكر، بيروت ١٣١٨هـ/١٩٦٩م.

الظاهرى[١٠٧٤]. إذا ما تعارضت الأدلة فليست المصلحة أساس الترجيح بل الأدلة النصية ذاتها عن طريق النسخ، أن يكون أحدها ناسخا والآخر منسوخا أو عن طريق العموم والخصوص، أن يكون أحدها عاما والآخر خاصا كما هو الحالى فى مبحث الألفاظ التقليدى فى علم الأصول. ولا يأتى التخيير طبقاً للمصلحة العامة إلا بعد النسخ والتخصيص. فان استحال الجمع بين الدليلين على وجه من الوجوه يُعاد إلى البراءة الأصلية والفطرة من أجل بناء الحكم على الطبيعة البشرية ومجرى العادات كما هو الحال فى أصول الفقه الظاهرى. ويظل الغالب هو حل التعارض عن طريق منطق اللغة ومباحث الألفاظ: الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه. كما يرجع الاختلاف بين المذاهب إلى اللغة أى إلى ظاهر النص خاصة اشتراك الاسم. ومن أصناف الألفاظ الأربعة تستنبط الأحكام وهى: العموم يراد به الخصوص، والخصوص يراد به العموم. وتتحدد أنواع الأحكام بصيغ الكلام، خبر أم استخبار، أمر أو نهى، تساؤل أو تمنى أو تعجب. ولا تفهم الألفاظ إلا بالعودة إلى كلام العرب وعادات لسانهم[١٠٧٥].

كما يلخص ابن رشد "المستصفى" للغزالى فى أصول الفقه فى "الضرورى فى أصول الفقه" رادا الأركان الأربعة: المستثمِر، والمستثمَر، والثمرة، وطرق الاستثمار إلى طرق الاستثمار وحدها أى إلى مباحث الألفاظ أى إلى لغة النص[١٠٧٦].

ابن رشد نصى الاتجاه. يكثر من الأدلة النقلية خاصة فى "فصل المقال" و"مناهج الأدلة". إذا ما تعارض النص مع التجربة فالأولية للنص "صدق الله وكذب بطن أخيك". إعمال العقل واجب بالنص. والقياس العقلى هو القياس الشرعى، والفكر الفلسفى

(١٠٧٤) ابن حزم: النبذ فى أصول الفقه الظاهرى، تعليق: محمد زاهد الكوثرى ومراجعة السيد عزت العطار الحسينى، الخانجى، القاهرة، ١٣٦٠هـ/١٩٤٠م.

(١٠٧٥) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (جزءان)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٦٩، جـ٢ ص٤١٩.

(١٠٧٦) أنظر دراستنا: ابن رشد فقيهاً، مجلة ألف للبلاغة المقارنة، العدد (١٦)، القاهرة ١٩٩٩، ص١٦-١٤٤.

هو الفكر الشرعى. وكما يعتمد القياس المنطقى على مقدمة كبرى يعتمد القياس الشرعى على نص. والعلة منصوص عليها وليست مستنبطة، والحكم منصوص عليه وليس مستقرى. القياس هو الفقهى. بل إن الحشوية التى تنكر القياس محجوجة بالنصوص. والأدلة العقلية منصوص عليها. والدليلان الجديدان على وجود الله، العناية والاختراع، دليلان نصيان. ودليل الوحدانية أيضاً مستمد من الكتاب العزيز.

ويرجع خطأ شرح أرسطو، يونان أولاً ومسلمين ثانياً، إلى خروجهم على ظاهر نص أرسطو القادر على تخليص أرسطو من سوء تأويل الشراح. لا يفسر أرسطو إلا بأرسطو، بالعودة إلى أقواله من أجل تخليصه من براثن الشراح مثل تفسير الكتاب بالكتاب وليس بالعقل. وإذا اختلف الشراح حول المعنى يؤخذ أقرب المعانى إلى اللفظ وأكثرها تطابقاً مع النص.

وكلما تقدم الشرح فى الزمان نقص اليقين وزاد الظن. نص أرسطو هو اليقين المطلق يتحول بعده إلى ظن يتزايد تدريجياً بتوالى الشراح. فالإسكندر الأفروديسى فى القرن الثانى أفضل من ثامسطيوس فى القرن الرابع. الأول أقرب إلى البراءة الأصلية والثانى أبعد عنها. الأول أقرب إلى الصحابة والثانى إلى التابعين. التاريخ فى انهيار مستمر وليس فى تقدم وارتقاء نحو الأكمل والأفضل. الحقيقة فى البداية وليست فى النهاية. والنهاية ضياع للحقيقة وليست اكتمالاً لها.

أما قبل أرسطو فالحقيقة تقدم وارتقاء من فيثاغورس إلى سقراط إلى أفلاطون أو من الطبيعيين الأوائل إلى أرسطو. فالحقيقة تنشأ وتتطور وتكتمل فى أرسطو ثم تنهار بعده وتتلاشى تدريجياً. ولا سبيل إلى الارتقاء من جديد إلا بالعودة إلى أرسطو، إلى الحقيقة المكتملة سلفاً، إلى العصر الذهبى الأول، عصر الخلافة الراشدة. لذلك اتفق أرسطو والشرع. كلاهما اكتمال للحقيقة بالنسبة للسابقين، المدرستان الفيثاغورية والطبيعية قبل أرسطو، واليهودية والمسيحية قبل الإسلام.

وشرح ابن رشد أرسطو لأن الحقيقة فى النص وليست خارج

النص. بل إن معظم مؤلفاته شروح وتلخيصات وجوامع، الأكبر والأوسط والأصغر، عشرة أضعاف مؤلفاته. الشروح بالعشرات. والمؤلفات تتجاوز أصابع اليد الواحدة بقليل. وإذا تم الشرح على مستوى الألفاظ فهو التفسير مثل "تفسير ما بعد الطبيعة"، الشرح الكبير. وإن كان على مستوى المعانى فهو التلخيص، الشرح الأوسط. وإن كان على مستوى الأشياء فهى الجوامع، الشرح الأصغر. والمستويات الثلاثة، اللفظ والمعنى والشىء أبعاد للغة ومكونات للنص.

٣- هل كان ابن رشد أشعريا؟

وكما أن الشائع أن ابن رشد عقلانى وليس ظاهريا، تأويلى وليس نصيا يشيع أيضاً أن ابن رشد عدو الأشعرية اللدود. وهو الذى أراد فى "مناهج الأدلة" أن يكشف عورة الأشاعرة. بل إنه استعمل شروحه وتلخيصاته وجوامعه كستار يخفى وراءه علم الأشعرية بعد أن تحولت عقيدة السلطان بفضل الغزالى.

ويشيع أيضاً أن ابن رشد أقرب إلى الاعتزال منه إلى الأشعرية فى اعتماده على الدليل العقلى، وقوله بالتأويل، وجعله النظر واجباً بالشرع كما أنه عند المعتزلة أول الواجبات العقلية. المعتزلة أدق قولاً من الأشاعرة، والأشاعرة أقل تأويلاً من المعتزلة. كما أن ابن رشد أميل إلى قول المعتزلة، أن الصفات عين الذات بالرغم من غياب البرهان، وأبعد عن قول الأشاعرة أن الصفات زائدة على الذات خشية من الوقوع فى قول النصارى بالأقانيم الثلاثة.

صحيح أن نقد ابن رشد الصريح للأشعرية مبطن داخل الشروح والملخصات والجوامع أو صريح داخل المؤلفات الثلاثة "التهافت" و"المناهج" و"الفصل". وصحيح انه يرفض رأى الأشاعرة فى الحسن والقبح أى العدل والجور لأنه رأى غريب على الشرع، العدل ما يرضاه الله، والجور ما لا يرضاه، خلافا للمسموع والمعقول دون التصريح بإثبات الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة ودون ذكرهم. ويلجأ إلى الفطرة التى تؤيد وجود الحسن والقبح، والعدل والجور. ولما كانت الفطرة من الله أمكن المصالحة بين الرأيين

الخـــــــــارجى والــــــــــداخلى. وصـــــــــحيح أن ابن رشد يتهم الأشعرية بسوء استخدام العقل وضعف أدلتهم علــــــــــــــى وجـــــــــــــــود الله مثل دليل الممكن والواجب، ودليل القدم والحدث، ودليل الجــــــــــــــوهر الفـــــــــــــــرد أو الجزء الذى لا يتجزأ. فمقدماتها خطابية وليست برهانية كمن يقول إن الفيل أعظم من النملة. وطرقها ليست نظرية يقينية بل على العكس طرقا شرعية يقينية بسيطة.

والحقيقة أن ابن رشد أشعرى لما كانت الأشعرية قابعة فى لا وعى كل متكلم وفيلسوف وصوفى مع اختلاف فى الدرجة كما هو واضح عند الغزالى. فقد تحولت الأشعرية إلى ثقافة شعبية وأصبحت هى والدين شيئا واحداً. كل متدين هو بالطبيعة أشعرى. وكل ناقد للأشعرية هو بالضرورة ناقد للدين. بل إن الأشعرية زحزحت الدين، وحلت محله ووضعت نفسها مكانه. ولم ينج من ذلك حتى كبار المعتزلة والفلاسفة بمن فيهم ابن رشد وابن خلدون وتحليلاته التاريخية للدول، نشأة وتطورا، قياما وسقوطا. ولم يفلت من ذلك ربما إلا أصحاب الطبائع من المعتزلة الذين قالوا بالطفرة والكمون والتوليد.

دليل الوحدانية عند ابن رشد مستمد من نفس آية ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾ التى استمد منها الأشعرى دليل التمانع أو الممانعة. الخلاف فقط أنه عند الأشعرى دليل أو برهان وعند ابن رشد مغروز فى الطبع. عند الأشعرى يقوم على افتراض الخلاف بين الآلهة، والأليق عند ابن رشد أن يقوم على افتراض الاتفاق. الخلاف فى وجهة الدلالة وليست فى بنية الدليل[١٠٧٧].

ولا يختلفا دليلا العناية والاختراع عن أدلة الأشاعرة وبنيتها. إذ يقوم الدليلان على فكرة السببية أو العلية، كل شىء فى هذا العالم معتنى به أو مخترع. والعناية والاختراع يحتاجان إلى معتنى

(١٠٧٧) انظر دراستنا: العقائد الدينية فى الأمثال العامية، الفلسفة الإسلامية وبناء الإنسان المعاصر، كتاب المؤتمر الدولى الثانى للفلسفة الإسلامية ٥-٦ إبريل ١٩٩٧، كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ص٤٨٢-٤٩١، حصار الزمن جـ١ (إشكالات)، ص٢٨١-٢٩٤.

ومخترع أى تشخيص نظام الطبيعة فى شخص. ثم ينتقل الدليلان من إثبات العناية والاختراع إلى إثبات وجود الله مع أنهما فى حاجة إلى خطوة أخرى لإثبات أن هذا المعتنى وهذا المخترع هو الله ثم الانتقال من عالم الأذهان إلى عالم الإيمان.

ولا فرق فى صفات الله بين الأشاعرة وابن رشد. فالصفات قديمة عند كليهما، العلم والحياة. بل إنه يصوّب الأشاعرة فى اعتبار الحياة شرط القدرة، مجرد خلاف فى الدرجة وليس فى النوع، داخل الأسرة الأشعرية الواحدة كالجوينى والباقلانى والأشعرى، وليس خارجها بين الأشعرية من جانب والمعتزلة والخوارج والشيعة من جانب آخر. ويعتبر كلام الله قديما مثل الأشاعرة وليس حادثا مثل المعتزلة. والقرآن هو المعنى كما هو الحال عند الأشاعرة وليس اللفظ عند المعتزلة. ظن المعتزلة أن الكلام هو فعل للمتكلم أى اللفظ فقالوا بخلق القرآن. وليس من شروط الفعل أن يقوم بفاعل وهو صحيح فى رأى ابن رشد. لذلك القرآن قديم. أنكر المعتزلة المعنى القائم بالنفس، وأنكر الأشاعرة اللفظ القائم بالفعل.

ولا ينفى ابن رشد صفات الجسمية كالمعتزلة، ولا يثبتها كالأشاعرة ولكنه يقدم تمثيلاً أى صورة فنية يضرب الله بها الأمثال مثل ﴿**الله نور السموات والأرض**﴾. والنور صورة وليست تصورا أو حكماً. الصورة تثير النفس وتبعث الخيال. هى أقرب إلى القول الخطابى منها إلى القول البرهانى، وابن رشد فى الرؤية والجهة أقرب إلى إثبات الأشاعرة لها من نفى المعتزلة. أثبتها بشرط نفى المكان والتحيز والرؤية الحسية.

وفى القضاء والقدر يرفض ابن رشد كالأشعرى الموقفين النقيضين الجبر كالجهمية وخلق الأفعال كالمعتزلة ويأخذ موقف الشارع وكأن الموقفين النقيضين لا يعتمدان على نصوص الشرع. لا يفرق بين المعتقدين بل يجمع بينهما على التوسط، الذى هو الحق فى هذه المسألة. فأصبح كالأشعرى موفقا، باحثا عن الحلول الوسط بين التجسيم التنزيه فى الذات، وبين الإثبات والتعطيل فى الصفات، وبين الجبرية وحرية الاختيار فى الأفعال.

الله هو العلة فى وجود الأسباب. هو مسبب الأسباب. هو جزء من العلم بالغيب. الله يفعل من خلال النفوس والطباع والقوانين كما هو الحال عند جالينوس. الأسباب مؤثرة بإذن الله وإلا بطل العلم، وانتفت الحكمة. العلم معرفة الأشياء بأسبابها المباشرة، والحكمة معرفة الأشياء بالأسباب الغائية أى بالعلل الأولى. لا تعارض إذن بين العلم والدين، بين البحث عن العلل المباشرة فى العلم والبحث عن العلل الأولى فى الدين. القول بالطباع وحدها إنكار للفعل الإلهى، والقول بالفعل الإلهى وحده إنكار للطباع. ومن ثم يخطئ المعتزلة والجبرية كطرفى نقيض. والحقيقة على التوسط وكما هو الحال فى الكسب الأشعرى.

وابن رشد أيضاً على التوسط فى الجور والعدل بين الأشاعرة والمعتزلة دون أن يجعل الحسن والقبح من إرادة الله أمراً ونهيا كما يفعل الأشاعرة ولا من العقل كما يفعل المعتزلة بل على الفطرة. ولما كانت الفطرة من خلق الله، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف.

وفى النبوة يرفض ابن رشد إثباتها بالمعجزة بطريقة الأشاعرة أو عن طريق الجواز العقلى الذى يعنى الجهل. ويثبتها بالإعجاز، إعجاز القرآن أى تحدى القدرات البشرية على الإبداع. وهو معنى لا يختلف كثيراً عن المعجزة إلا سلباً. تدل المعجزة على قدرة الله على خرق قوانين الطبيعة. ويدل الإعجاز على عجز الإنسان وصرف الله دواعيه، وهى مقدمات خطبية مثل مقدمات الأشاعرة، خطوة أخرى إلى الأمام ثم خطوة إلى الخلف.

وفى المعاد وأحواله ابن رشد أيضاً على التوسط بين الفلاسفة الذين يقولون بالمعاد الروحانى والحشوية الذين يقولون بالمعاد الجسمانى. يفى المماثلة بين الدنيا والآخرة من الفلاسفة ويثبتها قياسا للغائب على الشاهد مع الحشوية، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخف.

فابن رشد ينقد الأشاعرة بسلاحها وهو عقل الإيمان. ينقد الأشعرية الضعيفة الساذجة من أجل إقامة أشعرية أقوى وأعمق. ينقد الأشعرية التى تسىء تأويل النص وتسىء استخدام العقل من أجل أشعرية تبدأ من ظاهر النص وبالعقل كغريزة أو فطرة وليست منطقاً أو استدلالاً.

لابن رشد إذن جوانب مختلفة متشابهة تسمح بقراءات متعددة له. اخذ الغرب اللاتينى والحديث جانبا وصمت عنه المشرق الإسلامى غالباً فى العصور التالية له. ومنذ فجر النهضة العربية وتتنازعه قراءتان، رينان وفرح أنطون وبعض ممثلى الاستشراق العربى، ابن رشد العقلانى المادى الملحد وابن رشد المفترى عليه المؤمن المصلح، القاضى الفقيه فى صراع بين السلب والإيجاب، وهو ما يميز الأحكام المطلقة فى الفكر العربى الحديث.

ابن رشد فيلسوف اشتباه يجمع بين النقيضين فى آن واحد، ويحقق المطلبين الرئيسيين فى كل نسق فلسفى، المثال والواقع، العقل والحس، الصورة والمادة، وهو ما حاوله أرسطو والفارابى قديماً وهيجل وهوسرل وبرجسون حديثاً. هذا التوتر داخل كل نسق فلسفى هو أحد أسباب بقائه فى التاريخ، وتعدد القراءات له.



توظيف ابن رشـــد
بين الثقافتين العربية والغربية

أولا: صـور ابن رشـد.

تعـددت صـور ابـن رشـد بـل وتناقـضت فـى الثقـافتين العربيـة والغربية. وربما يرجع ذلك إلى ابن رشـد نفـسه، الـشارح والمـتكلم والفيلسوف والأصولى والفقيه واللغوى. تم توظيفـه بطـرق مختلفـة ولأهداف متضاربة حتى ضاع ابن رشد على ما هو عليـه. وتجاذبتـه التيارات والمواقف والغايات من الخارج وليست القراءات من الـداخل. فهى جذب لابن رشـد خارجـا عنـه ولـيس الـدخول إلـى ابـن رشـد لاستنطاقه. الطريقـة الأولـى جـذب الموضـوع إلـى الـذات، والثانيـة إدخـال الـذات فـى الموضـوع لإنارتـه ومعرفـة مـستوياته ومراتبـه. الأولى إسقاط، والثانية كشف.

الطريقة الأولى نفى للعلم والاتجار به فـى سـوق الـسياسة. ونفـى العلـم نتيجـة للعجـز عـن ممارسـته للـنقص فـى الإمكانـات المنهجية ثم إخفاء ذلك بالإسـراع إلـى سـوق العـصر والـذى تتغيـر قوانينه طبقا لتغير الأنظمة السياسـية وحاجتها إلى شرعية تراثيـة. فإذا كـان العـصر ضـد حركـات المعارضـة الإسـلامية كـان ابـن رشـد تنويريا فى الفكر والفن. وإذا كان النظام سـلفيا كـان الرائـد هـو ابـن تيمية وابن القيم. وإذا كان النظام تقدميا اشـتراكيا قوميـا كمـا كـان الحال فى الخمسينات والستينات كان ابن رشد وابـن خلـدون همـا

(*) المجلس الأعلى للثقافة، ندوة ٢٠٠٢.

النموذجان، ابن رشد لعدائه للأشعرية قديما وتوظيف ذلك فى العداء للإخوان المسلمين خصوم النظام حديثا، وابن خلدون المادى الاجتماعى الذى يحلل الظواهر الاجتماعية. وروّج بعض المستشرقين أن النظام الاشتراكى العربى فى ذلك الوقت يستطيع أن يجد جذورا له فى عقلانية ابن رشد وتاريخية ابن خلدون(١٠٧٨). فابن رشد تم توظيفه مرتين فى نظامين نقيضين، العربى الاشتراكى فى الجمهورية الأولى، والرأسمالى الغربى فى الجمهوريتين الثانية والثالثة.

ولا يهم فى عرض هذه الصور المختلفة الإشارة إليها كلها فى إحصاء شامل بل يكفى وصف نماذج منها. ولا تعنى المراجعة أى مساس بأشخاص المؤلفين والباحثين والكتاب. ففى مصر والعالم العربى ما زال النقد والمراجعة للأعمال والدراسات مشوبا بالحساسية دون تمييز بين العمل والشخص. فللجميع الاحترام الكامل كأشخاص مبجلين، ولكن العمل مستقل عن المؤلف. يموت المؤلف ويعيش النص(١٠٧٩). الهدف من النقد والمراجعة التجاوز من أجل الاقتراب أكثر من الكمال جيلا وراء جيل فى حوار يقوم على النفى والإثبات، والسلب والإيجاب فى جدل التاريخ(١٠٨٠). كان يمكن عدم الإحالة إلى الأعمال المراجعة اكتفاء بالنموذج، ولكنها تقية لا لزوم لها حتى نتعود على المراجعات الفلسفية التى بدأ بها معظم الفلاسفة مثل كانط مراجعا هردر، وهيجل مقارنا فشته وشلنج، وماركس مراجعا العائلة المقدسة، فيورباخ وشترنر وباور، وبرجسون مراجعا عديدا من الأعمال الرياضية والبيولوجية والنفسية بين الأعمال التكوينية الرئيسية. المراجعة تواصل وانقطاع. وهى أفضل من الدوائر المنعزلة التى لا رابط بينها مثل قطرات المياه التى تتسرب إلى باطن الأرض دون أن تكوّن نهرا.

(١٠٧٨) انظر دراستنا: جارودى فى مصر قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص١٤٧-١٦٥.

(١٠٧٩) وهذا ما قمنا به فى "حوار الأجيال"، دار قباء، القاهرة ١٩٨٨.

(١٠٨٠) وهذا هو معنى فعل "Aufheben" عند هيجل.

١- هناك ابن رشد العقلانى الملحد الذى يروج له الرشديون اللاتين مثل سيجر البرابنتى والذى عرضه رينان فى كتابه الشهير "ابن رشد والرشدية". وأعاد عرضه فرح أنطون فى كتابه "ابن رشد وفلسفته"[(١٠٨١)]. وهى قراءة لاتينية غربية فى العصر الوسيط المتأخر ضد اللاهوت العقائدى الكنسى والسلطة الدينية البابوية. وهى الصورة التى ما زالت شائعة عند بعض المستشرقين المعاصرين والتى روج لها جارودى فى مرحلته الماركسية. يجعلون ابن رشد يقول بقدم العالم وخلود النفس الكلية مع أن ابن رشد كان يعرض بقول جدلى ضعف أدلة المتكلمين على خلق العالم، دليل الجوهر والأعراض، ودليل الجزء الذى لا يتجزأ، ودليل القدم والحدوث، ودليل الممكن والواجب، ويبين أن افتراض قدم العالم له ما يبرره فى الشواهد النقلية والحجج العقلية. فهو قول جدلى وليس قولا برهانيا. وهى نفس حجة الفارابى دفاعا عن أرسطو ضد تهمة تقويله بقدم العالم بأنها كانت قضية جدلية منطقية وليست قضية طبيعية ميتافيزيقية[(١٠٨٢)]. كما أن خلود العقل الكلى هو خلود الحضارة والفكر الجمعى، خلود الإنسانية فى الأرض والسماء من خلال العمل الصالح الذى يبقى أثره فى الأرض وله الجزاء الأخروى فى السماء طبقا لقانون الاستحقاق. وهو ابن رشد الذى يدافع عن قانون السببية ضد إنكار الغزالى للعلية.

وقامت عدة دراسات فى هذا الاتجاه، أثر ابن خلدون فى العالم اللاتينى أسوة برينان دون تأويل أو قراءة أو شد لابن رشد نحو المادية والإلحاد أى نحو الطبيعة والعقل. مثال ذلك "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توما الإكوينى". يبدأ بعرض نظرية الكون والمعرفة ونظرية الاتصال عند توما الإكوينى وتحريف

(١٠٨١) رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، بيروت. فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون. قدم لها أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

(١٠٨٢) الفارابى: التوفيق بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس الحكيم.

مذهب ابن رشد وضرورة تصحيح صورته. ثم تبين الدراسة كيف عرف توما الإكوينى فلسفة ابن رشد وكيف حرفت عند مونك وريـنـان بـالرغم مـن رفـض ابن رشد لها. ثم تقارن بين العلم الإلهى عند كل من الفيلسوفين دفاعا عن ابن رشد المفترى عليه(١٠٨٣).

وتواصلت الدراسات العربية فى هذا الاتجاه مثل "أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى" خاصة على البير الكبير وتوما الإكوينى وسيجر البرابنتى من المسيحين، وموسى بن ميمون واسحق البلاغ من اليهود. وبعد استعراض حياتهم وأعمالهم ومراكز الترجمة فى أسبانيا تم عرض ثلاث مشاكل رئيسية، الصلة بين الفلسفة والدين، وقدم العالم، وخلود النفس. وهى دراسة موضوعية تاريخية شاملة تتجنب القراءات والتأويلات التى قام بها رينان(١٠٨٤).

وقد أثارت هذه الصورة الدوائر المحافظة لسببين. الأول دفاعا عن الإسلام، والفقيه أبى الوليد، وإدخاله زمرة المفكرين الإسلاميين، وأنه أشعرى كالأشاعرة، سلفى كالسلفيين، مؤمن فى زمرة المؤمنين. لم يقل بقدم العالم ولا بخلود النفس الكلية، ولم ينكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة. فهو مادى مؤمن فى "المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد"(١٠٨٥). والثانى هو السبب النقيض إخراجه من زمرة المؤمنين لو ثبتت التهمة عليه وكان الفيلسوف موضع اتهام وتكفير. فالإسلام برئ منه. والفيلسوف تابع لليونان، غواه أرسطو، ورجح منطق اليونان على أساليب القرآن.

٢- وهناك ابن رشد الأشعرى بالرغم من نقده للأشعرية فى "تهافت التهافت" وفى "مناهج الأدلة" بل وفى شروحه على

(١٠٨٣) د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكوينى، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

(١٠٨٤) د. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٣.

(١٠٨٥) د. محمد عمارة: المادية المثالية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١.

أرسطو. فقد تسربت الأشعرية إليه خاصة فى علم الكلام البديل الذى يقترحه سواء فيما يتعلق بالذات والصفات والأفعال أو فى الأدلة على وجود الله أو فى السمعيات. وقد ضخم بعض السلفيين المعاصرين هذه الصورة فجعل ابن رشد أصوليا كرد فعل على التنوير الحكومى، لا فرق بينه وبين ابن تيمية، يعطى أدلة بديلة على وجود الله، دليل العناية ودليل الاختراع، لا يفترقان عن أدلة الأشاعرة، دليل الجوهر والأعراض، ودليل الجزء الذى لا يتجزأ، ودليل القدم والحدوث، ودليل الممكن والواجب من حيث البنية والمسار الطولى التراجعى من أجل الوصول إلى معتنى، ومخترع، وقديم وواجب. وبها نفس القفز المنطقى الذى يحتاج إلى خطوة استدلالية جديدة لإثبات أن المعتنى بالعالم ومخترعه هو الله، وأن له وجودا خارج الذهن، فى عالم الأعيان وليس فى عالم الأذهان وحده. وهو أيضا يقيم نسق عقائده طبقا لنسق الأشاعرة فى العقليات والسمعيات، فى نظرية الذات والصفات، والأسماء والأفعال، وفى النبوة والمعاد، والإيمان والعمل، والإمامة[١٠٨٦].

وهناك ابن رشد المتشابه الذى يمكن قراءته قراءتين مختلفتين بين الأشعرية والظاهرية. فمن الشائع أن ابن رشد يقول بالتأويل ويضع قانونا له، وينكر على الأشاعرة تأويلاتهم الفاسدة. ويؤول بعض الآيات القرآنية التى تثبت احتمال قدم العالم الذى نسبه البعض إلى الحكماء. يبدو أيضا أنه يلجأ فى نفس الوقت إلى ظاهر النص ضد تأويلات الأشاعرة وإلى ظاهر نص أرسطو ضد تأويلات الشراح اليونان والمسلمين. فالتأويل انحراف عن ظاهر النص. وفى قانون التأويل الذى وضعه فى آخر "مناهج الأدلة" يجعل المعانى فى قسمين: الأول فى ظاهر النص كالظاهرية، والثانى ليس مصرحا به فى النص وهو الخاضع للتأويل. وهو على أربعة أصناف: الأول ما يحتاج إلى فطرة فائقة ولا يدركه إلا الراسخون فى العلم. والثانى ما يكون فيه المثل والممثول قريبا للأفهام وهو الظاهر الذى لا يحتاج إلى تأويل. والثالث ما يكون فيه المثال بعيدا والممثول قريبا لتحريك النفوس، ويجوز تأويله ولا يجوز.

(١٠٨٦) د. حسن حنفى: ابن رشد بين الأشعرية والظاهرية، المعهد العالى للدراسات الإسلامية، جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية، بيروت يناير ٢٠٠٠.

والرابع ما يكون فيه المثال قريبا والممثول بعيدا ولا يجوز تأويله كما تفعل الصوفية. فمن خمسة أصناف واحد يجوز تأويله، وثلاثة يجوز ولا يجوز وإلى عدم الجواز أقرب، وواحد فقط يجوز تأويله من الراسخين فى العلم. وهو أيضا أشعرى. فدليل الوحدانية المستمد من آية ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدت**﴾ هو ما فعله الأشعرى من قبل. ولا يختلف دليلا العناية والاختراع عن بنية أدلة الأشاعرة على إثبات وجود الله. ولا تختلف صفات الله عند ابن رشد والأشاعرة. وفى العلية الله هو سبب الأسباب وابن رشد على التوسط فى الجور والعدل كالأشاعرة، ويثبت النبوة بالإعجاز. وفى المعاد على التوسط بين المعاد الجسمانى والمعاد الرومانى[١٠٨٧].

ابن رشد فيلسوف متشابه، توتر بين قطبين كلاهما صحيح، وبين طرفين كلاهما ضرورى. يجمع بين مطلبين كلاهما أصل، أفلاطون وأرسطو، ديكارت وبيكون، هيجل وماركس. يضم معا المثالية والواقعية، الصورة والمادة، النفس والبدن، العقل والحس. هذا الاشتباه هو الذى يسمح بقراءات متعددة لابن رشد. فهو فى نفس الوقت تأويلى ظاهرى يؤول طبقا لظاهر النص. وهو تقدمى سلفى، يريد التقدم إلى الأمام عن طريق العود إلى الأصل. وهو مالكى حنبلى، يقول المصالح المرسلة طبقا للنص. وهو عقلانى نصى، يعتمد على العقل ويحتكم إلى النص فى آن واحد. وهو شارح ومؤلف، يعلق على نص ويبدع نصا. وهو فيلسوف ومتكلم يدافع عن الفلسفة فى "تهافت التهافت"، ويؤسس علم كلام جديد أقرب إلى العقل الصريح فى "مناهج الأدلة". وهو معتزلى أشعرى، العقل أساس النقل والنقل أساس العقل فى آن واحد. وهو متكلم وقاضى، يحكم بين المعتزلة والأشاعرة كما يحكم بين الغزالى والفلاسفة. وهو قاضى وعالم، يكتب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" وفى نفس الوقت "الكليات" فى الطب. وهو مؤمن وملحد، يعتبره البعض نموذج الإيمان الصحيح، ويعتبره آخرون نموذج الكفر الصحيح. وهو سلطانى ومعارض، يعمل تحت أمر السلطان عبد المؤمن، وفى نفس الوقت صاحب نكبة من

(١٠٨٧) د. حسن حنفى: الاشتباه فى فكر ابن رشد، عالم الفكر، الكويت ٢٠٠١/٢٠٠٢.

السلاطين، سلطان الدين وسلطان السياسة، نهاية وبداية، نهاية الفلسفة القديمة فى العالم الإسلامى عند البعض، وبداية الفلسفة الحديثة فى الغرب عند البعض الآخر[١٠٨٨].

٣- وهناك ابن رشد صاحب "المتن الرشدى" و"الخطاب الرشدى" المغلق على ذاته الذى لا شأن له بالناس وبالواقع، وهو الفقيه المالكى. خطابه له بنيته الداخلية، وتركيبه الذاتى، ويقوم على منطق فى الاستدلال. هو ابن رشد الذى صنعه أساتذة الجامعات الشبان فى المغرب العربى تحت أثر البنيوية أو المغالاة فى النزعة العقلية. فابن رشد مغربى، تراث وطنى، أقرب إلى المغرب منه إلى المشرق، وإلى العقلانية منه إلى الإشراقية. فهو وحده الذى استطاع أن يقوم بقطيعة معرفية بين العقل والإشراق، بين البرهان من ناحية والخطابة والجدل من ناحية أخرى بالرغم من تراجع أصحابها أحيانا ولوعا أيضا بالصياغات اللغوية "لقد تمشرق المغرب، وتمغرب المشرق"[١٠٨٩].

ومع ذلك يمتاز التركيز على "المتن الرشدى" بالتعرف على أنواعه الأدبية بعد إيراد ثبت بأسماء كتبه المذكورة فى كتب التاريخ ثم محاولة تصنيفها زمانيا فى أصولها العربية ومحاولة قراءتها قراءة جديدة ثم وصف مسار المشروع الرشدى. وهى دراسة علمية دقيقة فاحصة تركز على النص، من حيث الشكل والموضوع دون تحديث أو قراءة أو تأويل أو حتى وضع النص فى سياقه التاريخى الأول الذى نشأ فيه. ولا تتعدى القراءة الجديدة وصف المتن الرشدى كأنواع أدبية بين المؤلفات والمقالات والتفاسير والتلاخيص والجوامع والمختصرات.

وقد يتحول المتن الرشدى من نوع أدبى إلى موضوع داخلى مغلق، إلى جزء فيه دون الكل مثل "إشكالية العقل عند ابن رشد" مع مصطلحات مستحدثة من الفلسفة الغربية مثل "أنطولوجيا العقل" و "تاريخية العقل" إذا كان الآخرون قد استنفذوا

(١٠٨٨) د. حسن حنفى: السابق.

(١٠٨٩) جمال الدين العلوى: المتن الرشدى، مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٨٦.

"ابستمولوجيا العقل". وتدرس "أنطولوجيا طبيعة العقل الهيولانى (المادى) وهو جزء من جزء من كل. فالعقل الهيولانى له علاقة مع العقل بالقوة قبل أن يتحول إلى الفعل، وله علاقة بالنفس"، وهو عقل واحد. وتبين "تاريخية العقل" دور الحس والعقل والخيال. وتقارن بين العقل الهيولانى والعقل النظرى والعقل الفعال. وأخيرا تعرض نظرية الانعكاس أيضا بألفاظ مستحدثة "من البيولوجيا إلى الميتافيزيقا"(١٠٩٠).

٤- وعلى النقيض من هذا الخطاب المنغلق على ذاته الذى يعتنى بالبنية الداخلية هناك الخطاب الشارح الذى يكرر المعنى الظاهرى للنص، يعرض أكثر مما يحلل، ويردد أكثر مما يجدد. وهو ما يعيبه المغاربة على المشارقة من أنهم لا يقولون شيئا، يجترون ابن رشد ويعيدون نصوصه كالفقهاء دون تأويل أو قراءة أو تجاوز، وإن عاب المشارقة على المغاربة الإغراق فى التنظير بحيث يتبخر الواقع، ويغيب القصد، وتضيع الطاقة. ويتم اختيار موضوعات لرسائل علمية بلا قصد ولا هدف بناء على قسمة مدرسية لموضوعات الفلسفة، الله، والطبيعة، والإنسان.

ولما كان القول الشارح لا يهدف إلى شىء، يسير فى مكانه وليس له هدف، لا يثبت قضية ولا ينفى حكما كان من الضرورى تغطية ذلك بالعبارات الإنشائية والمواقف الخطابية والمقالات الصحفية بأن ابن رشد أعظم الفلاسفة إذ انتهت الفلسفة بعده. وغاب الفلاسفة على مدى ثمانمائة عام. وأن ورثته فقط هم وعاظه، وحملة قميصه، والمتاجرون باسمه، والمتكسبون من ورائه. فهم العقلانيون النقديون التنويريون.

ويرجع السبب فى ذلك إلى غياب المنهج والموقف، والأداة والرؤية، الآلة والقصد. وذلك ناتج عن أن الباحث ذو ثقافة واحدة، هو الموروث القديم، دون معرفة غيرها من الثقافات مثل الوافد الغربى، لعدم المعرفة باللغات الأجنبية. فأصبحت الدراسات الرشدية عوراء تقرأ النصوص بعين واحدة أو عرجاء يقوم فيها ابن

(١٠٩٠) محمد المصباحى: إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء ١٩٨٨.

رشد على ساق واحدة.

وغاية هذا التأليف الكتب الجامعية التى أصبحت أشبه بالكتب المدرسية المقررة، الهدف منها جمع المعلومات، مجرد المعلومات عن ابن رشد وفلسفته عرضا "موضوعيا" إخباريا صرفا. ينقل بعضها من بعض، ويكرر بعضها بعضا، أشبه بمقالات دوائر المعارف والموسوعات. تقدم ابن رشد الميت وليس ابن رشد الحى. المؤلفات خارج السياق، السياق القديم دون نقلها إلى السياق الجديد. وهو ليس ابن رشد التاريخى لأن التاريخ حركة وحياة وجدل وتفاعل بين الوعى الفردى والوعى الاجتماعى.

وحتى لا يبدو التأليف جامعيا مدرسيا توضع عناوين براقة لا صلة لها بالموضوع مثل "ثورة العقل"، "المنهج النقدى"، "النزعة العقلية". فلفظ "ثورة" أكثر مما يتحمله ابن رشد. ولفظ "نزعة" وكأن إعمال العقل اتجاه، والعقل أساس النقل. ويكاد يعتمد عليه معظم المفكرين الإسلاميين. ومن ثم يكون تخصيص ابن رشد بالنزعة العقلية عمن سواه لا أساس له. ولا تتجاوز النزعة العقلية عرض "مناهج الأدلة" أو "تهافت التهافت" بنفس التبويب وعرض قضايا قدم العالم تحت عنوان براق "العقل والوجود" أو الخير والشر والقضاء والقدر تحت عنوان "العقل والله". وتتكرر نفس المادة، نقد ابن رشد لعلم الكلام فى "مناهج الأدلة" تحت عنوان آخر "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد" دون عرض للمنهج ولا للنقد. والبداية شكر لجميع مكتبات العالم فى المشرق والمغرب لما أمدته بنفائسها من مطبوع ومخطوط. والنهاية ثبت بالمراجع الأجنبية الألمانية والفرنسية والإنجليزية المنقولة عن الكتب الأخرى العربية والأجنبية[١٠٩١].

وتتكرر نفس المادة وبنفس الطريقة الشارحة من "مناهج الأدلة" إلى "فصل المقال" إلى "تهافت التهافت" اعتمادا على الدراسات السابقة بعنوان أكثر إغراء مثل "تأملات فى فلسفة ابن

(١٠٩١) محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٨. وأيضا: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠.

رشد". فالتأملات نوع أدبى، وأسلوب فلسفى، وفعل تأملى منذ تأملات ديكارت للإيحاء بالمدخل الفلسفى للمادة المكررة. ولا فرق هنا بين معنى "تأملات" و "دراسات" و "بحوث" و "مدخل إلى" أو "مقدمة فى"، بالرغم من أن هذه العناوين فى التراث الفلسفى لا توحى بالتكرار والشرح للنصوص بل بالقراءة والتأويل والرؤية الجديدة[١٠٩٢]. وغالبا ما تبدأ مثل هذه الدراسات بفصول تمهيدية عن حياة ابن رشد وفلسفته يكرر بعضها بعضا. فهى مادة موضوعية لا اجتهاد فيها. ويتم تفصيل نكبته ويقصد بها المؤلف حتى يضع نفسه فى زمرة المفكرين الأحرار والمواقف التى تتجاوز الكتاب المقرر والتأليف الجامعى.

ولا يختلف جيل عن جيل فى هذا التأليف الجامعى الذى يهدف إلى توفير المادة الاستذكارية للطلاب. بدأه الجيل الثانى من الأساتذة إذا اعتبر مصطفى عبد الرازق هو ممثل الجيل الأول. وقد يكون الدافع المادى أحد أسباب التأليف. مثال ذلك "ابن رشد وفلسفته الدينية" الذى يعرض حياته وتلاميذه ومحنته وأثره على أوروبا كتمهيد تاريخى. ثم يعرض "مناهج الأدلة" موضوعا موضوعا بالقول الشارح مثل الأدلة على وجود الله وصفاته، والعالم والإنسان. وهى نفس المقدمة الشارحة لإحدى طبعات "مناهج الأدلة" والتى هى فى الأصل مقدمة بالفرنسية لترجمة "مناهج الأدلة" إلى الفرنسية كجزء من رسالة لدكتوراة الدولة فى السربون[١٠٩٣].

ولا تتجاوز الندوات عرض كتبه الكلامية مثل "مناهج الأدلة" وتقسيمة موضوعاته أو "فصل المقال" لعرض الصلة بين الدين والفلسفة أى الحكمة والشريعة بمصطلحات ابن رشد أو "تهافت التهافت" فى نقده للغزالى كلا أو جزءا فى موضوع النفس والعقل. كما تعرضه مشائيا شارحا لأرسطو مع أن أرسطو هو الشارح لابن رشد أو طبيبا أو تبين أثر الغزالى السلبى على العالم الإسلامى، وأثر ابن رشد الإيجابى على الحضارة الغربية أو تعطى عموميات

(١٠٩٢) د. بركات محمد مراد: تأملات فى فلسفة ابن رشد، المصدر لخدمات الطباعة، القاهرة ١٩٨٨.

(١٠٩٣) د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

عن الثقافة الإسلامية والفكر المعاصر[١٠٩٤].

وتدور معظم المؤتمرات والندوات عن ابن رشد فى هذا النوع الأدبى، الكل ولا شىء، العموم والمخصوص، تكرار الشعارات البراقة، رائد التنوير، آخر الفلاسفة، العقلانى. فمثلا فى الحلقة الدراسية عن "العطاء الفكرى لأبى الوليد بن رشد" جمع بين الفقه والفلسفة والكلام مع دراسة عامة عن "المشروع التجديدى الفكرى لابن رشد". وفى الندوة عن "الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى" جمع بين الخطابة والشعار. فهو عميد الفلسفة العقلية فى بلدان العالم العربى شرقا وغربا، وباعث الاتجاه العقلى، ورائد حركة التنوير، وهرمنا الفكرى الشامخ، وعملاق الفلسفة العربية الذى يقف على قمة الفلسفة العربية، رائد حركة التنوير فى العالم العربى، الفيلسوف عميق التفكير، لم يقل ما قال إلا ليبقى، خالد بفلسفته، خالد بفكره، من يحاول أن يتخطى الدور الرائد الذى قام به فيلسوفنا الرائد العملاق فوقته ضائع عبثا، ومن يحاول تزييف آرائه فستلحق به لعنة الفلاسفة فى كل زمان ومكان، مما يدل على عمق آرائه وثراء فكره الخالد، خالد بكتاباته، خالد بأثره العميق. لقد دخل عن طريق أعماله الفكرية الكبرى تاريخ الفلسفة من أوسع الأبواب وأرحبها. الفيلسوف العربى العظيم أعظم من أنجبتهم أمتنا العربية، ومن واجبنا أن ندرس أفكاره وما أعمقها وأروعها[١٠٩٥].

ثانيا: ابن رشد على ما هو عليه.

فمن هو ابن رشد؟ هل يمكن معرفته على ما هو عليه فى دوره الحضارى؟ هل يمكن أن يتحدث ابن رشد عن نفسه ويحدد مقاصده وأساليبه وأنواع أقواله؟ كيف يصنع ابن رشد نفسه فى إطار عصره ويحدد رسالته، فالفلسفة رسالة قبل أن تكون مهنة؟

(١٠٩٤) العطاء الفكرى لأبى الوليد بن رشد، حلقة دراسية، تحرير د. فتحى حسن ملكاوى، د. عزمى طه السيد، المعهد العالى للفكر الإسلامى، عمان ١٩٩٩.

(١٠٩٥) الفيلسوف ابن رشد. مفكرا عربيا ورائد للاتجاه العقلى، المجلس الأعلى للثقافة، إشراف وتصدير د. عاطف العراقى، القاهرة ١٩٩٣.

وكيف يمكن استئنافه فى هذا العصر إذا أرادت الرشـدية أن تعـيش بدلا من توظيفه فى غايات سياسـية وقتيـة تبريـرا لـنظم سياسـية ونقـدا لخـصومها؟ كيـف يمكـن رد الاعتبـار لابـن رشـد، وإنقـاذه مـن أيدى المتكسبين به المدعين عليـه، الطـالبين الـشهرة والمنـصب، الصدارة والوجاهة، والمتاجرين به فى الأسواق؟

ابن رشـد صاحب موقف حـضارى مثـل كـل فيلـسوف. إنـه ابـن عصره يدرك أزمته، ويحاول إيجـاد حـل لهـا، يقبـل تحدياتـه، ويحـاول الاستجابة لها. كل فيلسوف "ملتزم" بالضرورة وان اختلفـت أشـكال الالتزام حتى ولو كان أكثر الفلاسفة تجريدا. وهو موقف ثلاثـى بنـاء على الموقف الحضارى الذى يجد كل فيلسوف فيه نفسـه. الموقـف ثابت والفلاسفة متغيرون والاختيارات محددة. ويمكـن معرفتـه قبليـا بناء على بنية العقل الخالص قبل معرفتـه بعـديا مـن تحليـل أعمـال الفلاسفة.

١- الموقـف الأول إعـادة بنـاء المـوروث القـديم، وتجـاوز علـم الكلام إلى الفلـسفة، وتجـاوز الفلـسفة الإشـراقية إلـى الفلـسفة العقلية الطبيعيـة تحـولا مـن الأشـعرية إلـى الاعتـزال بعـد أن جعـل الغزالى الأشعرية هى الفرقة الناجيـة وخـصوم الدولـة هـى الفرقـة الهالكة، المعارضة العلنية فى الداخل وهم المعتزلـة كمـا عبـر عـن ذلك فى "الاقتصاد فى الاعتقـاد"، والمعارضـة الـسرية فـى الـداخل فى "المستظهرى أو فضائح الباطنية". ففى "الكـشف عـن منـاهج الأدلة فى عقائد الملة، والتعريف بمـا وقـع فيهـا مـن الزيـغ والـشبه المضلة" ينقد ابـن رشـد علـم الكـلام ويبـين أنـه تـأرجح بـين الـدين والفلـسفة. لا هـو أفـاد الـدين بتعقيلـه، ولا هـو أفـاد الفلـسفة بالبرهان. والأشاعرة نموذج على ذلك. فعلم الكـلام لا يفيـد الـذكى ولا ينتفـع بـه البليـد. أدلتـه علـى وجـود الله قاصـرة، دليـل القـدم والحـدوث، ودليـل الجـوهر الفـرد، ودليـل الممكـن والواجـب، ودليـل التمـانع لإثبـات الوحدانيـة. وينفـى الجـسمية والجهـة والرؤيـة ضـد الأشـاعرة[١٠٩٦].

(١٠٩٦) من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث: الإبداع، الجزء الأول: تكوين الحكمـة، الفصل الأول: نقد علم الكلام. رابعا: نقد ابن رشد. دار قباء، القاهرة ٢٠٠١، ص٨١-١٧٨.

ثم يدافع ابن رشد عن الفلسفة فى "تهافت التهافت" ضد هجوم الغزالى عليها وتكفيره الفلاسفة فى "تهافت الفلاسفة"، مبينا أن افتراضات الفلاسفة فى قدم العالم، وعلم الله بالكليات، وخلود النفس الكلية لها ما يؤيدها فى العقل والنقل. فقد نقد الغزالى الفلسفة باعتباره متكلما لا فيلسوفا. والكلام له حدوده فى موضوعه المتعالى، ومنهجه الجدلى، ونتائجه المحتملة.

ثم يثبت ابن رشد اتفاق الحكمة والشريعة، الفلسفة والدين فى "فصل المقال"، وأن النظر واجب بالشرع ردا على سؤال: هل النظر واجب أم مندوب أم مكروه أو محرم أو مباح طبقا لأحكام التكليف الخمسة. وليست الفلسفة إلا النظر. وهى القول البرهانى وليس الجدلى أو الخطابى من أقوال المتكلمين.

ويؤسس ابن رشد الفقه فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" فى الفلسفة والكلام علوم نظرية، والفقه والطب علوم علمية. يبحث فى الفقه عن بنية الفعل الشرعى، ويوحد بين المذاهب، ويدرأ تعارض الأدلة النقلية والعقلية والجمع بينهما بطريقة الأصوليين، العام والخاص، والمطلق والمقيد أو العودة إلى البراءة الأصلية. والغالب الترجيح والجمع ثم النسخ والجمع. وأحيانا يكون الحل هو مذهب التخيير. وأحيانا يكون الحل عن طريق مبحث الألفاظ عند الأصوليين، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين... الخ، لأن الخلاف قد يرجع إلى اشتراك الاسم. ولا يؤسس ابن رشد الفقه فقط على العقل والطبيعة أى القياس والتجربة بل أيضا على الأخلاق والحاسة الخلقية والذوق البديهى. فالطهارة المقصود بها النظافة، وهى من محاسن الأخلاق. والأحكام الشرعية قسمان. قسم يقضى به السلطان. ويعادل السياسة الشرعية، وأقرب إلى الفرض. وقسم لا يقضى به السلطان، وهو الحياة الفردية وأقرب إلى المندوب. الأول قانون موضوعى، والثانى قانون ذاتى. ويضع ابن رشد نسقا أخلاقيا خماسيا يستنبط منه الفقه كله ويقوم على خمس فضائل: الأولى الشكر ومنها تُستنبط العبادات. والثانية العفة ومنها تُستنبط آداب الطعام والشراب والمناكح. والثالثة العدل فى الأبدان والأموال، وعليه يقوم فقه الحروب والقصاص والعقوبات. والرابعة

السخاء وعليها تقوم الزكاة والصدقات، والخامسة الشجاعة وغليها تقوم الرياسة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[١٠٩٧].

ويعرض ابن رشد علم الطب فى "الكليات"، مركزا على الأصول النظرية وطالب ابن زهر تأليف كتاب عن الطب يعنى بالمسائل العملية. ويدخل فى التأليف كنوع أدبى عندما يكون تمثل الوافد قبل تنظير الموروث[١٠٩٨]. يتقدم الوافد عند جالينوس ثم بقراط ثم أرسطو ثم أركيغانس ثم بولس وأرسطراطيس ثم يأتى بالموروث بداية بالرازى ثم ابن مروان بن زهر، ثم بنو زهر، ثم الكندى وابن سينا، ثم أبو وافد وأبو نصر. ينتقد الكندى طبيبا لأنه ربط الطب بالعدد والموسيقى، ويثنى على ابن سينا وابن زهر.

٢- الموقف الثانى إعادة تمثل الوافد على ما هو عليه واستعماله لنقد الأشعرية وليس تقليدا له أو إغراقه فى الفلسفة الإشراقية، وتخليصه من براثن الشراح اليونان والمسلمين، اليونان الذين أرادوا جعله إشراقيا أفلاطونيا أو مسيحيا شرقيا، والمسلمين الذين أرادوا جعله عربيا إسلاميا، أخلاقيا إلهيا.

لم يشأ نقله والترويج له وطلب الشهرة منه حتى ولو سماه اللاتين "الشارح الأعظم" بل تمثل ثقافة العصر، واحتوى الوافد داخل الموروث. فالوافد علوم وسائل، والموروث علوم غايات.

وأعاد عرض الوافد طبقا لجدل اللفظ والمعنى والشىء فى تحليل الخطاب، "التفسير" الكبير من اللفظ، و"التلخيص" من المعنى، و"الجوامع" من الشىء. شرح ابن رشد البرهان. من الوافد يتقدم أرسطو ولكن من الموروث يتقدم الفارابى ثم ابن سينا ثم ابن ماجه ثم متى بن يونس والمتكلمون من أهل ملتنا. يبدأ بالمعنى اليونانى ثم يخلصه من حضارته ومن أجل تعميمه ثم يركبه على الحضارة العربية الإسلامية كما هو الحال فى القياس، الأصل والفرع والعلة والحكم. يثنى على الفارابى وينقد ابن سينا. وفسر ما بعد الطبيعة معتمدا على أرسطو ثم الإسكندر

(١٠٩٧) ابن رشد فقيها، ألف، مجلة البلاغة المقارنة، ابن رشد والتراث العقلانى فى الشرق والغرب، العدد ١٦، القاهرة ١٩٦٦، ص١١٦.

(١٠٩٨) من النقل إلى الإبداع، المجلد الثانى: التحول، الفصل الثانى: تمثل الوافد قبل تنظير الموروث، ص ١٨٥-١٨٨.

وثامسطيوس ونيقولاوش وثافرسطس، ثم بطليموس وأبرخس وانكساجوراس وانكسمندريس، ثم سقراط والسوفسطائيين. ومن الموروث يتقدم ابن سينا لخلطه بين العلمين الطبيعى والإلهى. وشرح النفس والأرجوزة فى الطب لابن سينا. فالشرح للموروث كما للوافد.

ولخص كل أعمال أرسطو تقريبا، المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والسفسطة والخطابة والشعر. ويحيل إلى الموروث كالفارابى ثم المتنبى وكثير من شعراء العرب مثل امرؤ القيس وأبى تمام وجرير وابن المعتز وأبى نواس والفرزدق والمعرى والنابغة الذبيانى. ويزيد تلخيص الشعر ذا الرمة والنابغة والأعشى والبحترى والخنساء وزهير وعنترة وأبا فراس والكميث. ويلخص الطبيعيات، السماء العالم والكون والفساد والآثار العلوية والنفس والحاس والمحسوس. كما لخص كتاب السياسة لأفلاطون مشيرا إلى الفارابى وأبى تمام والى كثير من موضوعات الشرع مثل شريعتنا والشريعة القرآنية. واختصر "المستصفى" للغزالى فالتلخيص للوافد والموروث أيضا. وقدم جوامع للمنطق، الجدل والخطابة والشعر، وللطبيعيات، السماع الطبيعى، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، والنفس. ولما بعد الطبيعة ينقد فيها ابن سينا ثم الغزالى والفارابى[١٠٩٩].

لذلك لا يجوز دراسة السياسة أو "المدينة الفاضلة" عند ابن رشد لأنه لم يكتب نصا فى الموضوع مثل الفارابى. والشروح والتلخيصات والجوامع ليس القصد منها دراسة موضوعات بل تمثل وافد، واحتواء ترجمات وافدة، وإعادة قراءتها داخل الموروث تأكيدا لوحدة الثقافة ووحدة المعرفة. إنما يدرس "تلخيص نواميس أفلاطون" بمنهج مقارن لمعرفة مضمون النص اليونانى وكيفية توظيفه لنقد الحياة السياسية فى الأندلس، وطريقة وضع المصطلحات تعريبا أم نقلا مثل وحدانية التسلط[١١٠٠].

(١٠٩٩) السابق، المجلد الأول: النقل.

(١١٠٠) د. منى أحمد أبو زيد: المدينة الفاضلة عند ابن رشد، منشأة المعارف. الإسكندرية ١٩٩٩.

لا يُـدرس الموضـوع عبــر الــشروح، تفاســير أو تلخيــصات أو جوامع، بل يدرس الشرح كنوع أدبى، وموقف حضارى. يُدرس طوليا وليس عرضيا، عبر نوع أدبى واحد وليس عبر عدة أنـواع. ولا يـدرس "ابن رشـد طبيبـا" عبـر المؤلفـات مثـل "الكليـات" والتلاخـيص مثـل تلخيصه لمقالات جالينوس وأبقراط. فكل نوع أدبى له هـدف وقـصد، التأليف شـىء، والتلخيص شـىء آخر[١١٠١].

ولا يدرس "التصور الفلكى عند ابن رشـد" لأن ابـن رشـد لـيس له تأليف فى الموضوع بل له تلاخيص للسماء والعـالم وجوامـع لـه. وهو نوع أدبى له وظيفة خاصة فى تمثل الوافد واستعماله لتأصـيل المـوروث أو لمراجعتـه طبقـا لعلـم القـراءة[١١٠٢]. ولا تـدرس أيـضا "العلوم الطبيعيـة فـى فلـسفة ابـن رشـد"، بدايـة بتعريـف الجـسم الطبيعى، مجالا وتعريفا ثم الهيولى ثم الصورة ثم العدم، وكل منهـا مفهوما وأحكاما ولواحقا لأن ابن رشـد لـم يكتـب مؤلفـا عـن العلـوم الطبيعية بل له تلاخيص وجوامع على طبيعيات أرسطو. وله مقالات أيضا فى العلم الطبيعـى. وهمـا نوعـان أدبيـان مختلفـان، التلخـيص والتأليف[١١٠٣].

٣- والموقف الثالث التوجه إلى الواقع المباشر، وتنظيره تنظيـرا مباشـرا، وتحويلـه إلـى نـص إضافة إلـى نـصوص القـدماء وحتـى لا يكتفى الفيلسوف بمهمة التأويل، تأويل النصوص القديمة مـن أجـل إعادة بنائها أو تأويل النصوص الجديدة من أجل تمثلها حفاظا علـى وحدة المعرفـة. اكتفـى ابـن رشـد بالتعامـل مـع النـصوص القديمـة الكلامية (مناهج الأدلـة)، والفلـسفية (تهافـت التهافـت)، والفقهيـة (بدايــة المجتهــد) أو بتمثــل النــصوص الفلــسفية الجديــدة، فــى الشروح والتلخيصات والجوامع لأرسطو والطبية مثـل شـروحه علـى جالينوس وعروضه له، حتى ولو بدا هم الواقع من وراء النص. ويبـدو أن ضربة الغزالى كانت قوية فـى المـشرق، وامتـدت إلـى المغـرب.

(١١٠١) د. أبو شادى الروبـى: ابـن رشـد طبيبـا، المنظمـة الإسـلامية للعلـوم الطبيـة، الكويت ١٩٩٥.

(١١٠٢) د. دولت عبـد الـرحيم: التـصور الفلكـى عنـد ابـن رشـد، مطـابع الهيئـة العامـة للكتاب، القاهرة ١٩٩٧.

(١١٠٣) د. حسن مجيد العبيدى: العلوم الطبيعية فى فلسفة ابن رشـد، دار الطليعـة، بيروت ١٩٩٥.

فلم تستطع بارقة ابن رشد التخفف من سيطرة الأشعرية ورد الاعتبار إلى الفلسفة. اختارت آسيا الوسطى طريق العلوم الرياضية. واختارت أوروبا طريق العقل والطبيعة عند ابن رشد. وظل وسط العالم الإسلامى بين آسيا وأوروبا تحت سطوة الغزالى حتى بعد محاولة حركات الإصلاح خاصة محمد عبده، التحول من الأشعرية إلى الاعتزال فى وسط الطريق فانتهت إلى الماتوريدية.

ولا يكفى فى التنظير المباشر للواقع الحديث عن نكبة ابن رشد مثل "ابن رشد، الإنسان والنكبة". فهذا اللون من الكتابات أقرب إلى الدراما والإعلان والتشبه بالرواد، ويعبر عن الوجود المأزوم. وهو خلط بين السيرة الذاتية وبين الموقف الحياتى، بين ابن رشد فى طور الصبا ثم فى عهد السلطان عبد المؤمن وابنه يوسف ثم فى عهد السلطان المنصور، وبين أسباب محنته أو دراسة نكبته فى الخطاب العربى المعاصر وعند أحد رواده[١١٠٤].

والسؤال هو: هل يغنى التأويل عن التنظير المباشر للواقع؟ هل يغنى تلخيص جمهورية أفلاطون لنقد وحدانية التسلط عن التنظير المباشر للتسلط كواقع وليس كنص، وصف مظاهره، وتحليل أسبابه، واقتراح طرق لمواجهته؟ هل من الضرورى وضع نظارة النص القديم أو النص الجديد لرؤية الواقع؟ هل تقتصر مهمة الفيلسوف على التأويل دون التنظير؟

إن التحدى أمام الفلاسفة الآن ليس فقط لإعادة النظر فى نصوص القدماء عرضا وتحليلا وشرحا وتلخيصا بل قراءة وتجاوزا أو عرض نصوص المحدثين ترجمة وتعليقا وشرحا وتأليفا. ففى كلتا الحالتين الفلسفة ما زالت نصا يُرى الواقع من خلاله. وتُعرِّض الحضارة العربية الإسلامية نفسها إلى الاتهام بأنها حضارة نص. إنما التحدى هو أن يتحول الفيلسوف العربى الإسلامى إلى تحويل الواقع إلى نص إضافة إلى نصوص القدماء والمحدثين حتى يمارس عملية التفلسف. ويتعامل مع الواقع العربى الإسلامى مباشرة دون الاستناد إلى العكازين، الموروث القديم والوافد الجديد. ومن ثم يمكن نقل المرحلة التاريخية كلها من تقريظ لابن

(١١٠٤) د. محمد أحمد عواد: ابن رشد، الإنسان والنكبة، مركز الأصدقاء. عمان ٢٠٠٠.

رشـد الموروث من القدماء أو لابن رشــد الوافـد مـن المحـدثين إلـى ابن رشـد عصرى جديد يتخفف من علـم الكـلام، ويـرد الاعتبـار إلـى الفلسـفة، ويحمى الفكر مـن الانجـذاب نحـو الوافـد الغربـى الجديـد بشـرح أرسـطو العصر، هيجل. فابن رشـد هى الرشـدية. والرشــديون ليسـوا هم الذين يتكسـبون بابن رشـد بل الذين يسـتأنفون الرشــدية كحركة فى التاريخ.



من الحكمة المتعالية
إلى الحكمة المتدانية

محاولة لتثوير صدر الدين الشيرازى
بعد أربعة قرون (١٠٥٠ – ١٤٢٠)

قراءة أولية

إن أخطر ما يهدد أمة هو التباعد الشديد بين ماضيها الثقافى وحاضرها السياسى. فالإشراق منذ ابن سينا حتى صدر الدين الشيرازى مرورا بداماد والسهروردى والشهرزورى هى الثقافة الوطنية الشائعة فى إيران، والسمة المميزة للفلسفة الإمامية، اكتشاف العالم الباطن الحر بعد أن استولى الطاغوت على عالم الظاهر القاهر، ونسج عالم من الخيال الخلاق تعويضا عن ضياع العالم الواقعى. ثم قامت الثورة الإسلامية فى إيران منذ عشرين عاما بأيديولوجية إسلامية ثورية لصالح المستضعفين ضد المستكبرين. وضع أسسها الإمام الخمينى ورفاقه من الأئمة الثوار مطهرى ومنتظرى وغيرهم من علماء الحوزة العلمية. والسؤال الآن: ما الصلة بين الفلسفة الإشراقية القديمة والثورة الإسلامية المعاصرة؟ هل يمكن تحويل حكمة الإشراق القديمة إلى أيديولوجية إسلامية ثورية معاصرة حتى يتحقق التواصل بين الماضى والحاضر؟ أم تظل الثقافة الوطنية الإسلامية فى إيران

(*) معهد بحوث فلسفة صدرا الإسلامية، طهران، ٢٣-٢٧ مايو ١٩٩٩.

إشراقية فى تنظيرها ثورية فى ممارستها دون تحقيق التواصل بين إشراق الماضى وثورة الحاضر؟ وهل يكفى الإشراق القديم أن يكون ثورة معاصرة؟ هل ثورة الروح بالمعنى الإشراقى يمكن أن تكون أساسا لثورة سياسية بالمعنى المعاصر؟ أم تظل الثقافة الوطنية فى إيران مزدوجة الطابع، إشراق تقليدى من ناحية وثورة معاصرة من ناحية أخرى؟ إن الحكمة المتعالية ليست للفرس وحدهم بل لمجموع الأمة الإسلامية بتعدد ثقافاتها الوطنية، إشراقية وعقلانية وطبيعية[١١٠٥]. ومن ثم فإن واجب الحكماء الإسلاميين الثوريين العرب هو قيامهم بهذه المهمة توثيقا للعلاقة بين الثورة الإسلامية فى أواخر السبعينات والثورات العربية منذ أوائل الخمسينات.

وليس المهم الإعجاب بصدر المتألهين واعتباره أول الرسل أو آخر الأنبياء. وقد يصل حد الإعجاب به إلى درجة التقليد والتعظيم والتبجيل والتقديس إلحاقا له بالأئمة المعصومين. "هم رجال ونحن رجال. نتعلم منهم ولا نقتدى بهم". كان حكيما فى عصره بعد أن عزت الفلسفة فى المغرب بعد ابن رشد. وانتقلت إلى المشرق خاصة فى العلوم الرياضية والطبيعية والأخلاقية عند الشراح والحكماء المتأخرين مثل نصر الدين الطوسى وصدر الدين الشيرازى وغيرهم. ثم انقضت أربعة قرون، وتغير الزمن. وجاء الاستعمار وانتهى بحركات التحرر وبناء الدول الحديثة التى تعثر الكثير منها حتى فقدت استقلالها وأصبحت دولا تابعة لمراكز الاستعمار الأوربى القديم أو الأمريكى الجديد. واحتُلت فلسطين، ومازالت محتلة. والعالم الإسلامى مهدد بالحصار والتفتيت فى عالم ذى قطب واحد وفى عصر العولمة. ألا يحتم هذا كله إعادة قراءة حكمة الإشراق بعد أربعة قرون لإعادة إنتاجها فى ظل الظروف الجديدة، وبعد الثورة الإسلامية فى إيران واستقلال الجمهوريات الإسلامية فى أواسط آسيا، والمقاومة الفلسطينية فى جنوب لبنان وفى فلسطين، والصحوة الإسلامية فى كل

(١١٠٥) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة لمؤلفه الحكيم الإلهى والفيلسوف الربانى صدر الدين محمد الشيرازى، مجدد الفلسفة الإسلامية، المتوفى ١٠٥٠هـ، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

مكـان، ومحـاولات استئـصال المـسلمين مـن أوروبـا الـشرقية، مـن البوســنة والهرســك وكوســوفو حتــى تـصبح الثقافـة الموروثـة أحـد مقومـات النـضال الـوطنى؟ وأيهمـا أفـضل الاتجـاه نحـو الماضـى أو التوجه نحو المستقبل؟ وأيهما أجدى الإعجاب بتـراث الآبـاء والأجـداد أم المساهمة فى إبداع تراث جديـد مـن صـنع الأبنـاء والأحفـاد؟ وإذا كان صدر الدين الشيرازى "مجدد الفلسفة الإسلامية" فإن التجديـد لا يتوقف عند شخص ولا ينتهى بعـصر بـل يـستمر عنـد علمـاء الأمـة عبر العصور "إن الله يبعث على رأس كل مائـة ســنة مـن يجـدد لهـا دينها"(١١٠٦).

إن التقليـد لـيس مـصدرا مـن مـصادر العلـم. وإيمـان المقلـد لا يجوز. والاجتهاد مصدر من مـصادر التـشريع. ولا ســيد ولا مـولى ولا اعتماد لأحد(١١٠٧). وإن مـن واجـب علمـاء الأمـة الاجتهـاد، فالعلمـاء ورثة الأنبياء. والتواصل بين العلماء سنة القدماء.

إن صدر المتألهين نفسـه يسمح بهذا النقد، وهذا التحـول مـن "الحكمة المتعاليـة" إلـى "الحكمـة المتدانيـة". فالحكمـة المتعاليـة مملــوءة بالنقــد والاعتراضــات والمحاجــة ضــد المتكلــين، أشــاعرة ومعتزلـة، وضـد الحكمـاء، حكمـاء اليونـان بمـا فـيهم المعلـم الأول وحكماء الإشراق وممثلهم عند أهل السنة، الغزالـى. ويـصرح بهـذا الموقـــف النقـــدى بألفـــاظ "النقـــد" و "التزييـــف" و "الهـــدم والترصيف"(١١٠٨). ويرى صدر المتألهين "خلو الديار عمـن يعـرف قـدر الأســرار وعلــوم الأحــرار". وممــن ثــم تكـون المـسؤولية الحكمـاء والثوريين هو التحول من علوم الأسرار التـى عبـرت عنهـا "الحكمـة المتعاليـــة" إلـــى "علـــوم الأحـــرار" التـــى تؤصـــلها "الحكمـــة المتدانية"(١١٠٩).

قد لا يوجد نقد للإشراق، فهو الاختيـار المفـضل، ولا للإماميـة

(١١٠٦) السابق جـ١/٧.

(١١٠٧) السابق جـ١/٧.

(١١٠٨) انتقادات المتكلمين، السابق جـ١/٣٦١-٧٨/٣٦٥. ذكر ما يختص بإبطال مـذهب النظام المعتزلى جـ٥/٢٦-٢٨. بطلان القول بالتناسخ جـ٩/١-٦. انتقادات الصوفية، السابق جـ١/٢٥٦-٢٦٣. كلام بعض الجهلة من المتصوفة فى التوحيـد جـ٢/٣٤٥-٣٤٧. انتقادات وانتقاضات كثيرة أخرى جـ١/٤٠٠-٤٠١ جـ٢/٦.

(١١٠٩) السابق جـ١/١١.

فهو المذهب، ولا للإسماعيلية نظير الإشراق، ولا للصوفية بحر الإشراق ومحيطه، قدر نقد المتكلمين والحكماء. ومع ذلك فالاجتهاد موجود، ومحاولة تجاوز القدماء واضحة.

إن بنية "الحكمة المتعالية" ذاتها فى حاجة إلى إعادة بناء. فمازالت بنية مضطربة فى أقسامها سواء القسمة الرباعية للأسفار الأربعة أو للعلوم الأربعة. ويبدو هذا التردد فى القسمة إلى السفر، والمرحلة، والمنهج، والمطلب، والفن، والطرف، والمسلك، والباب، والفصل. بالإضافة إلى الأقسام الجزئية للفقرات بفواصل إشراقية بالمئات تتراوح بين الإشراق والإلهام من ناحية والبحث والتحصيل من ناحية أخرى[١١١٠]. قد يكون التعبير لفظا واحدا أو لفظين أو أربعة طبقا لإيقاع الكلمات وموسيقى العبارات[١١١١].

ولفظا "الحكمة المتعالية" قرآنيان. لفظ "الحكمة" قرآنى[١١١٢]. ارتبط بالكتاب وبالملك وبالموعظة الحسنة وبفصل الخطاب. وأتى مستقلا أى أن الحكمة لها ماهية مستقلة بصرف النظر عن علاقاتها[١١١٣]. كما ورد لفظ "متعالى" كإحدى صيغ فعل "علا"[١١١٤]. وتعنى كل الصيغ التجاوز والعلو والمفارقة اتجاها إلى

(١١١٠) الإشراقيات مثل: حكمة إشراقية، قاعدة إشراقية، حكمة عرشية، نكتة مشرقية، حكمة مشرقية، نقاوة عرشية، ...الخ.
والبحوث مثل: وهم وفهم، إيضاح وتنبيه، إفادة تفصيلية، ترتيل تنبيهى، إشكالات وتفصيلات، شك وتحقيق، تعقيب وتحصيل، تنبيه تحصيلى، إحصاء وتنبيه، وضع تحصيلى، توضيح وتنبيه، تحقيق وتحصيل، بحث وتعقيب، تنبيه تفصيلى، ذكر تفصيلى، بحوث وتنقيح، بحث وتحصيل، بحث ومخلص، إزالة ريب، دفاع شك، شك وقع، شك وتحقيق، شكوك وإزاحات، عقدة وفك، وهم وإزالة، هدم وتحقيق، بحث وتقويم، وهم وتنبيه، وهم وإزاحة، ...الخ. وهناك ألفاظ وتعبيرات تجمع بين الاثنين مثل: تلويح استنارى، إيقاظ عقلى، برهان عرشى، توضيح فيه تلويح، تنبيه عرشى، ذكر وتلويح، تنوير رحمانى، نقد عرشى، زيادة تبصرة، تنبيه تقديسى، ... الخ.

(١١١١) لفظ مفرد مثل: هداية، نكتة، إفادة، تذكرة، نتيجة، تسجيل، تنبيه، تلويح، تمثيل، تفريع، تعقيب، تبصرة، ...الخ. ألفاظ مزدوجة مثل المذكورة سابقا. ألفاظ رباعية مثل: غشاوة وهمية وإزاحة عقلية، زيادة توضيح لإفادة تنقيح، تفصيل مثال لتوضيح حال، ذكر تنبيهى وتعقيب تحصيلى، نقل كلام لتقريب مرام...الخ.

(١١١٢) ورد لفظ "الحكمة" فى القرآن الكريم ٢٠ مرة، الكتاب والحكمة (١٠)، الحكمة (٧)، الملك والحكمة، الحكمة والموعظة الحسنة، والحكمة وفصل الخطاب (١).

(١١١٣) ﴿**يؤتى الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا**﴾ (٢:٢٦٩)، ﴿**ذلك ما أوحى إليك ربك من الحكمة**﴾ (١٧:٣٩)، ﴿**ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله**﴾ (٣١:١٢)، ﴿**واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من**

وتعنـى كـل الـصيغ التجـاوز والعلـو والمفارقـة اتجاهـا إلـى أعلـى، تـساميا علـى الواقـع، وتعويـضا عنـه سـموا ورفعـة ولـو أنهـا فـى الفلسفة الغربية الحديثة ابتداء من كانط تعنـى المعنـى العكـسى، المحايث، المباطن، الجوانى، الـداخلى، مـا فـى الـذهن ولـيس مـا فى العالم.

أما لفظ "المتدانية" فقد يفيد معنـى قـدحيا يـوحى بـه معنـى "التـدني"، ولكنـه فـى الحقيقـة يؤيـد المعنـى العكـسى المقابـل للمتعالى بصرف النظر عن اللفـظ. وهـو لفـظ قرآنـى أيـضا فـى ليلـة الإسراء والمعراج ﴿**فلما دنـى فتـدلى، فكـان قـاب قوسـين أو أدنى**﴾. وهى سمة للجنان بلفظ ﴿**متكئين على فـرش بطائنهـا من إستبرق، وجنى الجنتين دان**﴾. ووصـف للنخيـل فـى الجنـة ﴿**ومن النخل من طلعهـا قنـوان دانيـة**﴾، ولقطوفهـا ﴿**فـى جنـة عالية، قطوفها دانية**﴾. بل إن الفعـل "يـدنى" لـه معنـى إيجـابى فـى دنـو الجلبـاب علـى نـساء المـسلمين ﴿**يـا أيهـا النبـى قـل لأزواجــك وبناتــك ونــساء المــؤمنين يــدنين علــيهن مــن جلابيــبهن**﴾. وممـا سـاعد علـى المعنـى الـسلبى للفـظ صـيغة "أدنى" وبعض معانيها القرآنية(١١١٥). مـع أن اللفـظ يعنـى أيـضا فـى باقى الاستعمالات القرآنية القريب والأقرب. وقد تفيد معنـى الأقـل. ويظل المعنـى الإيجـابى الـذى يتبـادر إلـى الـذهن هـو القـرب فـى مقابل التعالى الـذى يفيـد البعـد. إن لفـظ "الـدنيا" بـالرغم مـن أنـه مــشتق مــن نفــس الجــذر إلا أن معانيــه كلهــا ســلبية تفيــد الهبوط(١١١٦).

وكان يمكن أن يقـال "الحكمـة الدانيـة" وهـو أفـضل لأن اللفـظ "دان" لـــه

آيات الله والحكمة﴾ (٣٤:٣٣)، ﴿**قال لقد جئتكم بالحكمة**﴾ (٦٣:٤٣)، ﴿**حكمة بالغة فما تغنى النذر**﴾ (٥:٥٤).

(١١١٤) هذه الصيغ هى: تعـالى (١٤)، الأعلـى (٩)، العلـى (٨)، علـوا (٤)، عليـا (٣)، علا، تعلوا، عالية، عاليها، العلـى، عـالين، الأعلـون (٢)، علـوا، لـتعلن، اسـتعلى، لعال، عاليا، عاليهم، العليا، الأعلى، المتعال، عليون، عليين (١).

(١١١٥) مثـل ﴿**أتـستبدلون الـذى هـو أدنـى بالـذى هـو خيـر**﴾ (٦١:٢)، ﴿**يأخـذون عرض هذا الأدنى**﴾ (١٦٩:٧).

(١١١٦) مثل ﴿**ولنذيقنهم مـن العـذاب الأدنـى دون العـذاب الأكبـر**﴾ (٢١:٣٢)، ﴿**إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثى الليل ونصفه وثلثه**﴾ (٢٠:٧٣).

معنى إيجابى ولكن ينقصه النغم المقابل والوزن الإيقاعى فى مقابل "متعالية".
لذلك تم تفضيل "المتدانية" حرصا على موسيقى اللفظ حتى وإن لم يكن المعنى مألوفا.

والممر من مرحلة إلى مرحلة كما يدل عليه العنوان "من الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية" عنوان شائع فى الدراسات الفلسفية الشرقية والغربية. بل إنه أصبح العنوان المميز لمشروع "التراث والتجديد"[١١١٧]. وهو يدل على الانتقال من مرحلة القدماء إلى مرحلة المحدثين، وهو نفس العنوان الذى استعمله هوسرل فى الفلسفة الغربية المعاصرة فى كتابه الشهير "من المنطق الصورى إلى المنطق الترنسندنتا"، واصفا هذا الممر من الفلسفة الصورية المجردة والوضعية المادة إلى الفلسفة الشعورية الخالصة وهو "الفينومينولوجيا".

هذا التحول من "الحكمة المتعالية" إلى "الحكمة المتدانية" ليس غريبا على صدر المتألهين فى "الأسفار الأربعة". فلا يعنى السفر الكتاب كما يوحى بذلك اللفظ لأول وهلة وعن حق. ولا يعنى أيضا أقسام الحكمة أربعة: الأمور العامة (الوجود)، العلم الطبيعى، العلم الإلهى، علم النفس.بل يعنى أربعة أسفار هى أقرب إلى المسارات أو الممرات:

١- من الخلق إلى الحق، وهو الممر الصاعد، وأسماه الصوفية التأويل، الصعود إلى أعلى، الارتقاء والعلو والتعالى.

٢- بالحق فى الحق، وهو المكوث فى الحق، والنعيم به والدوران فيه، والأنس بقربه، والتجوال فى رحابه، والعيش فى ملكوته، الاستقرار فوق السطح بعد الصعود إليه.

٣- من الحق إلى الخلق بالحق، وهو النزول إلى العالم،

[١١١٧] يتكون هذا المشروع من جبهات ثلاث: الأولى، موقفنا من التراث القديم، ويشمل: ١- من العقيدة إلى الثورة (علم الكلام)، ٢- من النقل إلى الإبداع (علوم الحكمة)، ٣- من النص إلى الواقع (علم أصول الفقه)، ٤- من الفناء إلى البقاء (علوم التصوف)، ٥- من النقل إلى العقل (العلوم النقلية). والثانى، موقفنا من التراث الغربى، والثالث، موقفنا من الواقع (نظرية التفسير).

والعودة إليه بعد الصعود منه، وهو ما سماه الأصوليون "التنزيل".

٤- بالحق فى الخلق أى النعيم بالحق فى الخلق، ليس الحق المعالى بل الحق الدانى، الحق كما يتجلى فى الخلق.

هذه الأسفار العقلية الأربعة هى فى الحقيقة الانتقال من "الحكمة المتعالية" فى السفر الأول إلى "الحكمة المتدانية" فى السفر الرابع، من الصعود من الخلق إلى الحق والأنس به إلى النزول من الحق إلى الخلق والكد فيه. وينسى الشراح السفرين الثالث والرابع، "التنزيل"، وهم فى نشوة النعيم بالسفرين الأولين "التأويل"[١١١٨].

إن "الأسفار الأربعة" ليست مسالك نظرية عرفانية بل هى "الأسفار الأربعة السلوكية العملية". ولكن الشائع أن الإشراق معارف ربانية، وعلوم لدنية وليست طرقا سلوكية ومراحل طريق كما هو الحال عند الصوفية. وبالتالى تكون مهمة العلماء التحول من الحكماء الإلهيين إلى الحكماء الثوريين، والانتقال من النظر إلى العمل، ومن المعرفة إلى السلوك، ومن الأخلاق الفردية إلى القيم الاجتماعية.

إن السفر الرابع هو شرط التحرر، تحرير الأرض، والتنمية، تنمية الموارد، والعمل والكد والكدح فى الدنيا. ﴿**أفحسبتم أننا خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون**﴾، ﴿**يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه**﴾. ومشاكل المسلمين اليوم ليست فى السفر الأول فى الصعود من الخلق إلى الحق فى أسهل ذلك تعويضا عن هزائم الدنيا أمام الاحتلال والتخلف، فى عالم كله نصر ورضا. إنما مشاكلهم فى السفر الرابع، فى النزول من الحق إلى الخلق، فى الحرية والعدل، فى رفع القهر والظلم[١١١٩].

ليس من المعقول أن تكون موضوعات "الحكمة المتعالية" ما

(١١١٨) السابق جـ١/ص١٣.

(١١١٩) السابق، جـ٥/ص٢٣٨-٣٢٢، الفن السادس، فيما يتسلمه العالم الطبيعى من العالم الإلهى من المبادئ.

زالت القلم، والعرش، واللوح، والكرسـى، والـصور، وشـجرة الزقـوم، وشـجرة طـوبى، والزبانيـة، والملائكـة، والجنـة والنـار، والأعـراف، والحوض. فهل هذا هـو معنـى "التعـالى"؟ ولـيس مـن المعقـول أن تكون خاتمة "الحكمة المتعالية" الموت والقبر وكأن المسلمين فـى حاجة إلى التذكير بالموت وبعذاب القبر وهم يموتون كل يـوم جوعـا وقحطـا فـى الـسودان ومـالى وتـشاد وبـنجلادش والهنـد أو طـردا وتعذيبا وتقتيلا وتذبيحا واغتصابا فـى البوسـنة والهرسـك وكوسـوفو والبلقان[١١٢٠].

ولماذا يكون لابن سينا كل هـذا الـصدور، وتكـون لـه كـل هـذه الريادة؟ هل لأنه إشراقى؟ هل لأنه من أهل فارس؟ هـل لأنـه مـن الإمامية الاثنى عشرية كما يثبـت صـاحب "توفيـق التطبيـق"؟[١١٢١] ابن سينا هو أكثر الأعلام ذكرا وترددا فـى "الأسـفار الأربعـة" وكأنـه لا يوجـد فيلـسوف غيـره. وهـل الفلـسفة الإسـلامية كلهـا علـى مذهب ابن سينا الإشراقى؟ وماذا عـن الكنـدى وابـن رشـد، وهمـا أصحاب فلسفة إسلامية تقـوم علـى العقـل والطبيعـة؟ بـل إن ابـن سينا يتحول إلى نموذج. هو "الشيخ" الذى لا شيخ غيـره، هـو آدم أول الأنبياء ومحمد خاتم الأنبياء[١١٢٢]. إن تعظيم ابن سـينا النمـوذج إلـى هـذا الحـد نـاتج عـن موقـف الإماميـة مـن القـدماء، الإعجـاب، والتعظيم إلى حـد التقليـد. "كلكـم راد وكلكـم مـردود عليـه". وفـى نفس الوقت الذى كان فيه الشيخ، وجد أيضا البيرونى وابن الهيـثم، ووجد قبلهما الرازى والخوارزمى. فلماذا إيثار الإشراق علـى العلـم، والقلب على العقل، وعلم النفس على العلوم الرياضية والطبيعيـة،

(١١٢٠) السابق جـ٩/ص٢١٨-٢٢٤/٢٧٧-٢٨٠.

(١١٢١) على بن فضل الله الجيلانى: توفيق التطبيق فى إثبات أن الشيخ الـرئيس مـن الإماميـة الاثنـى عـشرية، تقـديم وتحقيـق وتعليـق د. محمـد مـصطفى حلمـى، الحلبى، القاهرة، ١٩٥٤.

(١١٢٢) ترداد الحكماء: ابن سينا (٢٠٢)، السهروردى (٥٦)، الرازى (فخر الـدين) (٥٥)، الطوسـى (٣٨)، محمد الرسول (٢٨)، الـدوانى، ابـن عربـى (٢٣)، بهمنيـار (٢١)، الفـارابى (٢٠)، الـشيرازى (١٥)، القونـوى (٩)، علـى بـن أبـى طالـب، إبـراهيم، محمد الغزالى (٧)، أبو البركات، صدر الدين الشيرازي(٥)، عبد الله بن عباس (٤)، آدم، الأشعرى، الجرجانى، الكندى، بـوذا، الايجـى، ابـن كمونـة (٣)، جـلال الـدين الرومي، عبد الله الأنصارى، عطاء النيسابورى، البسطامى، عبد الرزاق اللاهجى، عبد الله بن عمر (٢)، وحوالى أربعـين علمـا، يـذكر كـل مـنهم مـرة واحـدة. هـذه الإحصائية لا تشمل الأجزاء الرابع والخامس والسابع.

وعلم الرؤية على علم المناظر، و"منطق المشرقيين" على "الرد على المنطقيين"؟

لماذا تكون الفلسفة الإشراقية إذن هى النموذج الأوحد والوحيد للفلسفة الإسلامية وطريق تجديدها؟ إنما هى نوع واحد نشأ فى ظروف الاضطهاد والعجز عن مقاومة الطغيان بعد استشهاد الأئمة من آل البيت، ومحاولة إنقاذ النفس بعد أن استعصى إنقاذ العالم وهو نفس الدافع الذى نشأ بسببه التصوف وظهور أيديولوجية للمقاومة السلبية: الصبر، التوكل، الورع، الخشية، الخوف، الرضا، الفناء. ويكون الهدف هو الخروج من العالم وليس الدخول فيه، من الخلق إلى الحق وليس من الحق إلى الخلق، محورا رأسيا وليس محورا أفقيا. والسؤال الآن: وهل المقاومة أمر ميئوس منه؟ وماذا بعد نجاحها أثناء حركة التحرر الوطنى من الاستعمار الغربى ونجاحاتها فى جنوب لبنان وفى فلسطين. ألا يمكن أن تنشأ أيديولوجية إسلامية جديدة تقوم على أحوال ومقامات جديدة مثل المقاومة، والثورة، والتحرر، والنضال، والغضب، والرفض؟ حينئذ يكون الهدف هو الدخول فى العالم وليس الخروج منه، من الحق إلى الخلق وليس من الخلق إلى الحق، محورا أفقيا وليس محورا رأسيا. وعلى هذا النحو يعود المسلمون إلى التاريخ كما كانوا فى عصر الفتوحات بعد أن خرجوا منه فى عصر التخلف والاستعمار. ويصبحون المركز وغيرهم الأطراف بدلا من بقائهم أطراف للمركز الأوروبى فى عصوره الحديثة[١١٢٣].

(١١٢٣) ترداد أسماء الكتب المذكورة كالآتى: الشفاء (٦١)، التعليقات (١٥)، المباحث المشرقية للرازى، شرح الإشارات للطوسى، حكمة الاشراق للسهرردى (١٣)، المطارحات، التلويحات للسروردى (١٢)، الاشارات لابن سينا (١٠)، أثولوجيا أرسطوطاليس (٩)، المباحثات لابن سينا، الفتوحات المكية (٦)، المحصل لبهمنيار (٥)، النجاة، التحصيل (٤)، إحياء علوم الدين، تجريد الاعتقاد للطوسى (٣)، عوارف المعارف، السماع الطبيعى، السماع ، فإذن لأفلاطون، الأفق المبين للداماد، والملخص (٢)، وحوالى ستين كتابا، يذكر كل منها مرة واحدة منها: الرسالة العشقية لابن سينا، السماع الطبيعى، البهجة والسعادة لبهمنيار، رسالة الحدوث للجيلانى، المواقف، التفاحة لأرسطو، الرسالة الذهبية لفيثاغورس، المواقف، المشارعات للسهروردى، الفصول وفصوص الحكم للفارابى، فصوص الحكم لابن عربى، المعتبر، الملل والنحل، منازل السائرين للأنصارى، الهياكل للسهروردى، مفتاح الغيب للقوصنوى، الزبدة للهمذانى، شرح

كان هناك اختيار أرسطى مع الاختيار الأفلاطونى الذى سارت فيه الفلسفة الإشراقية وراء أفلاطون "صاحب الأيد والنور" كما يقول صاحب "حكمة الإشراق". وقد أدى الاختيار الأرسطى عند المتكلمين والفلاسفة إلى نشأة الفلسفة العقلية الطبيعية عند أصحاب الطبائع من المعتزلة، معمر وثمامة والجاحظ والنظام وغيرهم من الحكماء. فلماذا يكون أفلاطون أفضل من أرسطو وأرسطو هو المعلم الأول؟ بل إن الاختيار الأرسطى كان هو أرسطو المنحول، أرسطو "أثولوجيا" وكتاب التفاحة وفيثاغورس المنحول، فيثاغورس الوصية الذهبية.

أليس الأجدى والأفضل والأنفع للأمة الإسلامية الآن التحول من العرفان إلى العلم، ومن الإشراق إلى النظر، ومن العلم اللدنى إلى العلم الإنسانى، ومن الإلهام إلى الاكتساب ومن "شواهد الربوبية" إلى "شواهد الإنسانية"؟ أليس من الأفضل الانتقال من العرش الإلهى إلى العرش الملكى ومأساة الأمة فى ملوكها وأمرائها، ومن القلم الإلهى واللوح المحفوظ إلى قلم الكاتب والكتاب المصادر؟ أليس من الأفيد إعادة توظيف حكمة الإشراق داخل الثورة الإسلامية؟

إن المرحلة التاريخية كلها قد تغيرت الآن، من اليونان القديم إلى الغرب الحديث. تغيرت الحكمة لغة ومضمونا وهدفا. فلماذا تظل "الحكمة المتعالية" أسيرة الثقافة اليونانية القديمة دون أن تتطور وتتغير فى اللغة والمضمون والمقصد إلى الثقافة الغربية الحديثة دون الوقوع فى "التغريب" بل لإكمالها وإعادة عرضها من منظور الثقافة الإسلامية كما فعل حكماء الإشراق مع حكماء اليونان؟ ولماذا الاستمرار التعامل مع منظومات أرسطو، وأفلاطون،

عيون الحكمة للرازى، مصارع الفلاسفة للشهرستانى، وستة مؤلفات لصدر الدين الشيرازى.

وفيثاغورس، وأبرخس، وأغاثاذيموس، وأنباذقليس، وذيمقراطيس، وفرفوريوس، وثاسطيوس، والإسكندر، وانكساجوراس، وبقراط، وجالينوس، وثاليس، وروفس، وسقراط وغيرهم؟ لقد تغيرت المذاهب الفلسفية الآن وأصبحت أيضا غازية منذ أكثر من قرنين من الزمان. وتواترت أسماء ديكارت، واسبينوزا، وليبنتز، ومالبرانش، وكانط، وفشتة، وشلنج، وهيجل، وماركس، وباور، وفيورباخ، وشترنر، وهوسرل، وهيدجر، وياسبرز، ونيتشه. وهنا تبرز أهمية المحاولات التجديدية لمحمد باقر الصدر فى "فلسفتنا" و"اقتصادنا" و"الأسس المنطقية للاستقراء" وغيرها من أجل إعادة بناء الفكر الإسلامى بناء على ثقافة العصر.

مازالت العلوم الإسلامية القديمة بألفاظها وموضوعاتها ومناهجها هى السائدة فى "الحكمة المتعالية" فى الكلام والفلسفة والتصوف وكأن أصول الفقه لا وجود له وهو الذى كان يمكن من خلاله تجديد الفلسفة الإسلامية كما فعل الإمام محمد باقر الصدر[١١٢٤]. ومازالت الفرق الكلامية هى الفرق القديمة من معتزلة وأشاعرة وكأن الخوارج لا وجود لهم بالرغم من أهمية الخروج على الحاكم الظالم. مازالت الموضوعات هى الموضوعات الكلامية القديمة، الذات والصفات والأفعال، والقضاء والقدر، والمعاد، وغابت موضوعات العقل والنقل، والإيمان والعمل، والإمامة وهى الموضوعات السياسية التى يمكن أن يعاد قراءتها طبقا لظروف العصر وتلبية لاحتياجاته. مازالت قسمة الحكمة القديمة إلى طبيعيات وإلهيات ونفسانيات هى السائدة دون إعادة قراءتها إلى

([١١٢٤]) محمد باقر الصدر: دروس فى علم الأصول (جزءان)، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- أصول الفقه، منشورات الفيروزبادى (د.ت.)
- موجز فى علم الأصول، تحقيق عبد الجبار الرفاعى (د.ت.).
- درس فى علم الأصول، دار النظر (جزءان)، بيروت، ١٩٨٥.
- المعالم الجديدة للأصول، بيروت ١٩٨١.

بنية أخرى تقوم على وجود الإنسان فى العالم. فالوجود العام هى الأمور النظرية العامة، والطبيعة هى العالم، والإلهيات هى عالم القيم، والنفسانيات هى العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وإذا كانت العلوم تنقسم إلى أربعة: الوجود (الأمور العامة) والطبيعيات، والإلهيات، والنفسانيات، وهى القسمة رباعية عند إخوان الصفا، المنطق، والطبيعيات والإلهيات والإنسانيات، فصدر الدين الشيرازى أقرب إلى إخوان الصفا منه إلى ابن سينا الذى يقسم الحكمة ثلاثيا، المنطق، والطبيعيات، والإلهيات. فأين المنطق عند صدر المتأليهن؟ وهل الأمور العامة مباحث الوجود تغنى عن المنطق وهى أقرب إلى نظرية الوجود عند المتكلمين إجابة على سؤال "ماذا أعلم؟" بعد الإجابة على سؤال "كيف أعلم؟" فى نظرية العلم؟ ولا يعنى بالضرورة المنطق المنطق الصورى القديم كما هو الحال فى منطق "الشفاء" بل قد يعنى المنطق الشعورى، منطق النفس وتحليل التجارب الذاتية والخبرات الجماعية وتراكم خبرات الشعوب. قد يعنى المنطق الاجتماعى، والمنطق التاريخى الأقرب إلى فهم حركات الشعوب وتغير المجتمعات. قد يعنى منطق القوة والحركة، منطق التقدم والصراع(١١٢٥).

والقسم الأول "الأمور العامة" نوع من العلم الإلهى بالمعنى الأعم أى العلم الإلهى العقلى العام المجرد الأقرب إلى الميتافيزيقا منه إلى الإلهيات، وإلى علوم الحكمة منه إلى علم الكلام(١١٢٦). يبدأ من الخلق إلى الحق، وبالنظر فى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية كما هو الحال عند المتكلمين فى أسبقية الطبيعيات على الإلهيات.

ويمكن إعادة قراءة هذه الأمور العامة من منظور عصرى وحال

(١١٢٥) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول: المقدمات النظرية، الفصل الرابع، نظرية الوجود، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧.
(١١٢٦) الحكمة المتعالية جـ١/٢٩-٢٠.

الأمة الآن فى نضالها ضد الاستعمار والصهيونية فى عصر الهزائم والانكسار. نشأت هذه الأمور العامة، الوجود والماهية، الواجب والممكن والممتنع فى عصر الفتوحات الأول. فجاءت مستقرة، مجردة، ثابتة. والآن فى هذا العصر يمكن إعادة توظيف هذه الأمور، بحيث يتحول الإمكان إلى نشاط تتحقق لما ينبغى أن يكون وهو الواجب، وإزاحة الممتنع أو المستحيل درءا لروح الإحباط والهزيمة، اعتزازا بالثقة بالنفس، وثقة بالنصر ﴿**ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين**﴾ والمرجح هو الرسالة والأمانة والبقاء[1127].

ويمكن أن يتحول الوجود إلى إيجاد أى إلى صيرورة أى إلى فعل الإيجاد كما هو الحال فى "التوحيد" اسم فعل من "وحّد"، وهو شعار الأمة وعقيدتها الأولى. ولا يقابل الوجود العدم، فالعدم لا وجود له،العدم نقص فى الإرادة، وعجز عن التحقيق، مجرد حالة نفسية، حالة ضعف وإحباط وإرهاق. فالوجود ملاء وليس خلاء. العدم معرفة وليس وجودا، رؤية وليس واقعا، وهم وليس حقيقة. الشرور ليست فى الكون بقضاء الله وقدره بل هى من صنع إرادة الإنسان واختياره الحر.

والماهية ليست معطاة سلفا، تصورا مسبقا أو قدرا محتما بل هى تحقق الوجود بالفعل. فالماهية لا تسبق الوجود بل الوجود يحقق الماهية. الماهية مجرد إمكان ومشروع تحقق وليست وجودا مسبقا على الوجود الفعلى. الماهية طموح وغاية، هدف أقصى يسعى الوجود إليه. هى أقرب إلى العلة الغائية منها إلى العلة الفاعلة أو الصورية[1128]. ليست الماهية مجرد مادة فى الأسماء الخمسة "الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام" بل هى مثل أعلى فى حالة الكمون قبل أن يتحقق بالفعل الإنسانى. ويمكن للوجود الذهنى أن يكون الوجود بالقوة، فى

(١١٢٧) السابق جـ١/٩٣-٢٦٣/٣٥٢-٣٧٠/٣٨٣-٣٨٨/٣٤٧-٣٥٦.
(١١٢٨) السابق جـ٢/٢-٤٦.

حالة كمون، مشروع الأمة، المثال مثل أن يتحقق بالفعل[١١٢٩]. كما أن الشدة والضعف يمكن أن يتحولا من صفات الوجود العام إلى صفات الفعل الإنسانى[١١٣٠]. وليست الوحدة والكثرة مسألة ميتافيزيقية صورية بل هى جوهر العلاقات بين الثقافات والشعوب، الوحدة والتنوع ﴿**وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا**﴾، ﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة**﴾[١١٣١].

وليست مباحث العلة والمعلول مباحث ميتافيزيقية مجردة أو علمية طبيعية بل هى مباحث إنسانية فى الفعل الإنسانى وأثره فى العالم[١١٣٢]. وليست القضية إثبات إبطال التسلسل إلى ما لا نهاية لإثبات العلة الأولى كما هو الحال فى الفكر الطولى الخطى المتراجع القديم بل إثبات الفكر الدائرى العلمى، أن يكون الشىء علة ومعلولا فى آن واحد دون ما حاجة إلى علة أولى ليست معلولة بغيرها. وقد تبدو العلة الغائية هى العلة الفاعلة بالأصالة. فالإنسان يتحرك نحو غاية وهى القوة الدافعة والباعث على حركته. وهى غايات اختيارية وطبيعية فى آن واحد[١١٣٣].

وليس الحديث عن القوة والفعل حديثا علميا طبيعيا بل هو تحليل فعلى لأسباب القوة والضعف، والفعل والعجز عند المسلمين[١١٣٤]. فالمفاهيم الميتافيزيقية الخالصة تجريد وعجز عن الممارسة الفعلية. وكذلك الحديث عن الحركة والسكون ليس حديثا طبيعيا بل حديثا اجتماعيا، حركة المجتمعات وسكونها فى

(١١٢٩) السابق جـ١/٢٦٣-٢٧٦.
(١١٣٠) السابق جـ١/٤٢٣-٤٤٦.
(١١٣١) السابق جـ٢/٨٢-١٤٥.
(١١٣٢) السابق جـ٢/١٢٧-٢٢٣.
(١١٣٣) السابق جـ٢/٢٦٥-٢٨٦.
(١١٣٤) السابق جـ٣/١-٢١.

التاريخ، خاصة وأنها مرحلة، وأن الحكمة المتعالية على مراحل. وهى خطوات تحقق فعلى وليست مجرد مراحل تصورية[١١٣٥]. بل إن تحليل الحادث والقديم لا يكون من أجل استعمال الحادث أى استبعاده لإثبات القديم بل من أجل الإبقاء على الحدوث بما يرمز إليه من جدة وابتكار واستبعاد القديم الأقرب إلى التقليد والسلف[١١٣٦]. وأنواع التقدم ليست مجرد تصنيفات بل هى وصف لمراحل تقدم المجتمعات فى التاريخ[١١٣٧]. ولا يكون تحليل الزمان فقط بالقياس إلى الحركة ولكن لمعرفة فى أى مرحلة من التاريخ تعيش الأمة. فهو زمان التاريخ بقدر ما هو زمان الأفراد[١١٣٨]. وتحليل العقل والمعقول لا يكون فقط بتحليل جواهر ثابتة بل لدرجة عقلانية الأمة ومحو أميتها وقدرتها على تجاوز كل صنوف اللامعقول من خرافة وسحر[١١٣٩].

ولا يعنى العلم الطبيعى بالضرورة هذا العلم القديم الموروث عن القدماء فى تمثلهم لثقافات اليونان، علم الجواهر والأعراض، علم المقولات العشر. فهى طبيعيات ثنائية عقلية صورية تعبر عن نوع من التنزيه العقلى الطبيعى، يسمح بوجود الإلهيات. فهى إلهيات مقلوبة إلى أسفل، إيمانيات عقلية طبيعية، أقرب إلى دين الطبيعة[١١٤٠]. يتركز العلم الطبيعى كله على مبحث الجوهر والأعراض وهو قسمة عقلية مثالية دينية إيمانية لا تختلف عن القسمة فى الإلهيات إلى ذات وصفات، وفى التشريع إلى أصل وفرع[١١٤١]. وتحليلات الكم والكيف لا تكون صورية بل اجتماعية فى حساب الإمكانيات ولا تكون الكيفيات فقط المدركات الحسية بل القدرات الانفعالية وإمكانيات الطاقة البشرية. ويتجاوز المضاف البحث فى العلاقات المنطقية إلى العلاقات الاجتماعية

(١١٣٥) السابق جـ٣/٢١-١٢٨/٢٨٤-٢٤٤.
(١١٣٦) السابق جـ٣/١٢٨-١٤١/٢٤٤-٢٧٨.
(١١٣٧) السابق جـ٣/١٢٨-١٤١/٢٤٤-٢٧٨.
(١١٣٨) السابق جـ٣/١٤١-١٨٤.
(١١٣٩) السابق جـ٣/٢٧٨.
(١١٤٠) الحكمة المتعالية جـ١/٢٨١-٣٣٥.
(١١٤١) السابق جـ٤/٢-٨٧.

والدولية[١١٤٢]. أما الجوهر فهو ليس بالضرورة الجسم المادى الذى تدور حوله الأعراض بل هو حقيقة الشىء وأصله[١١٤٣]. وقد يؤدى إثبات الطبائع إلى التعرف على جدل الطبيعة وقوانين التاريخ بعيدا عن الثنائيات العقلية والدينية[١١٤٤]. وإذا كانت الأجسام توجد على سبيل التجدد فالأولى وجود المجتمعات وحياة البشر[١١٤٥].

ولا يعنى العلم الإلهى بالضرورة علم الواحد، والعلة الأولى، والمحرك الأول، والصورة المحضة، والعقل الأول، والوجود المطلق، والماهية الخالصة، وواجب الوجود. فهذه أيضا إيمانيات عقلية، الوجه الآخر عن طريق الطبيعيات العقلية. الإلهيات أيضا طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. هى نفس العلم، مرة مقلوبة إلى أسفل فهى الطبيعيات بلغة النسبى المحدود، ومرة مقلوبة إلى أعلى فهى الإلهيات بلغة المطلق اللانهائى. ولكنها نفس المقولات، واللغة الثنائية المتضادة، العلة والمعلول، الصورة والمادة، الثابت والمتحرك، الجوهر والعرض، الكيف والكم، الزمان والمكان، اللانهائى والنهائى، الخالد والفانى. هى نفس اللغة مرة عن طريق الإيمان، إعطاء "الله" ما يجب أن يكون وصفات الكمال وسلبه عن "العالم"، ومرة عن طريق السلب، سلب "الله" ما لا ينبغى أن يكون من مظاهر النقص وإعطائه للعالم[١١٤٦].

إن واجب الوجود ليس تصورا عقليا ولا واقعا خارجيا بل هو اقتضاء المثال وواقعيته. هو حالة فعل فى مرحلة الكمون قبل أن يتحقق المثال إلى واقع[١١٤٧]. وصفاته ليست مثلا تعلق عليه، أشبه بالصنم العقلى لعبادته بل هى أهداف إنسانية عليا تتحقق فى الواقع الاجتماعى مثل العلم والقدرة والحياة ضد الجهل العجز والموت، والسمع والبصر والكلام والإرادة ضد أحوال الأمة، فهى لا تسمع ولا تبصر ولا

(١١٤٢) السابق جـ٤/١٨٨-٢٢٨.
(١١٤٣) السابق جـ٤/٢٢٨-٢٨٥، جـ٥/٣-١٥٢.
(١١٤٤) السابق جـ٥/١٥٢-١٩٢.
(١١٤٥) السابق جـ٥/١٩٣.
(١١٤٦) السابق جـ٦/١١-١١١.
(١١٤٧) السابق جـ٦/١١-١١١.

تـتكلم ولا تريـد[١١٤٨]. الكـلام قـراءة، والقـراءة إعـلان، ولـيس صـفة خارجية فى ذات أو وجود[١١٤٩].

كمـا أن العنايـة الإلهيـة لا تـتم بتـدخل إرادة خارجيـة بـل هـى غائيـة الطبيعـة وقـدرة الإنـسان علـى الاتحـاد معهـا وإكمالهـا[١١٥٠]. والعالم موجود، يفيض على نفسه وعلـى الإنـسان بـالخير والكـرم. الطبيعــة فياضــة علــى الإنــسان كمــا أن الإنــسان فيــاض علــى غيره[١١٥١].

إن الإلهيــات فــى "الحكمــة المتعاليــة" محاولــة للخــروج مــن إلهيات الكلام، نظرية الذات الصفات والأفعـال إلـى إلهيـات الحكمـة، واجب الوجود. ولكنهـا تظـل إلهيـات مشخـصة بـالرغم مـن التنزيـه، تقــوم علــى تــصور الجــوهر والأعــراض فــى الطبيعيــات، المركــز والأطراف. فالذات جوهر، والصفات أعراض.

أما علم الـنفس فلـيس بالـضرورة هـو علـم الـنفس الـسينوى القديم الذى يقوم على ثنائية النفس والبدن، وانفـصال الأولـى عـن الثانى، وخلود الأولى وفناء الثانى ثم المعاد المكانى للأول منتظـرة الجزاء. لا يعنى بالضرورة وجود النفس قبـل البـدن وحلولهـا فيـه ثـم مغادرتها له كما يقول أهل التناسخ وكما هـو الحـال فـى "القـصيدة العينية" الشـهيرة.

لـيس المهـم تعريـف جـوهر الـنفس، فـالنفس ليـست ظـاهرة بمفردها. ولا تبدو إلا من خلا قواهـا ونـشاطها وحركاتهـا مـن خـلال البــدن. الكيــف المحــض لا يُعــرف ولا يُعــرّف[١١٥٢]. وقواهــا الربانيــة والحيوانية والإنسانية قـسمة تقليديـة، فالحيـاة لهـا مظـاهر واحـدة بما فى ذلك النطق[١١٥٣]. الـنفس إحـساس داخلـى بـاطنى بوجـود الإنـسان ووعيـه بذاتـه[١١٥٤]. ولـيس المهـم إثبـات تجـرد النفـوس

[١١٤٨] السابق جـ٦/١٧٩-٣٢٠.
[١١٤٩] السابق جـ٧/٢-٥٥.
[١١٥٠] السابق جـ٧/٥٥-١٩٢.
[١١٥١] السابق جـ٧/١٩٢-٢٨٣.
[١١٥٢] السابق جـ٨/١-٧٨.
[١١٥٣] السابق جـ٨/٧٨-٢٠٥.
[١١٥٤] السابق جـ٨/٢٠٥-٢٦٠.

الناطقة وتميزها عن البدن وانفصالها عنه ومغادرتها إياه. فلا خلاص للنفس بمفردها بل بالبدن معها. وإلا فلماذا يبعث البدن من جديد إلا تكريما له فى البداية والنهاية[١١٥٥]. وإذا كانت النفس حادثة فإنها مثل البدن. وإذا كانت تعود فإن البدن يعود بحشر الأجساد. فلا يكفى المعاد الروحانى دون المعاد الجسمانى[١١٥٦].

إن القول بالتناسخ نتيجة طبيعية للتصور الثنائى لعلاقة النفس بالبدن. فإذا كانت النفس موجودة قبل البدن ثم تحل فيه، ثم تغادره. فلماذا لا تعود إليه؟[١١٥٧]. وملكات النفس ليست مستقلة عن إمكانيات البدن وأفعال الإنسان. فهى ليست ملكات معرفية خالصة تنتهى بالمعاد الروحانى[١١٥٨]. والمعاد الجسمانى لا يعنى بالضرورة المعاد المكانى بل يشير إلى بقاء المادة وأن للإنسان خلودين، الأول عقلى عن طريق الآثار الفكرية فى روح الحضارة، والثانى مادى عن طريق بقاء المادة التى لا تفنى ولا تتبدد[١١٥٩].

إن قضية المسلمين اليوم ليست فى النفس بل فى البدن، ليست فى صفاء النفس وتميزها عن البدن وإشراقياتها واتصالها بالعقل الفعال وخلودها ومعادها وحسن ثوابها. فنفوس المسلمين بخير. ولكن القضية هى البدن وفنائه، جوعه وعطشه وفقره وعريه ومرضه وقذارته. وبالتالى يكون السؤال بالنسبة للعصر: كيف يبقى البدن؟ إن وضع كل الإيجاب فى النفس وكل السلب فى البدن كما هو الحال فى علم النفس القديم قد يكون هو السبب فى حسن الأخلاق الفردية عند المسلمين وسوء الأخلاق الاجتماعية. الأولى أخلاق التطهر، والثانية أخلاق الضرورة. و"الضرورات تبيح المحظورات".

وأين الاجتماع والسياسة والتاريخ؟ وهل النفس منعزلة عن

(١١٥٥) السابق جـ٨/٢٦٠-٣٢٥.
(١١٥٦) السابق جـ٨/٣٢٥-٤٠٠.
(١١٥٧) السابق جـ٩/١-٧٨.
(١١٥٨) السابق جـ٩/٧٨-١٨٥.
(١١٥٩) السابق جـ٩/١٨٥-١٧٣.

النفوس الأخرى؟ ربما كان الفارابى هنا أفضل من ابن سينا فى حديثه عن "المدينة الفاضلة" وأنواع المجتمعات. وربما مثّل ابن خلدون إضافة حقيقية للفكر الإسلامى بتوجيهه نحو دراسة تطور المجتمعات، نهضة وانهيارا.

إن أهمية الفكر الشيعى فى القرن الربع الهجرى عند أبى يعقوب الجستانى وحاتم الرازى وغيرهم من الحكماء الأوائل الذين نظروا للثورة الإسلامية الأولى ضد طغيان الدولة وفقهاء السلطان وتحويل قصص الأنبياء فى "الينابيع" إلى فلسفة فى التاريخ، وجعل الإمامة أصلا وليست فرعا فى علم أصول الدين، والأمل فى النصر القادم عن طريق المهدية. كل هذه عناصر يمكن من خلالها تحويل حكمة الإشراق من تأمل نظرى إلى ممارسة عملية، ومن عرفان باطنى إلى ثورة سياسية، من صدر المتأليهن إلى روح الله، من مللاصدرا إلى الإمام الخمينى.

لقد ظهر صدر المتألهين فى القرن الحادى عشر الهجرى، فى عصر متأخر. ووراءه أرث إسلامى طويل قادر على أن يتحول إلى فلسفة فى التاريخ عقب الوعى التاريخى الإسلامى من العصر الذهبى الأول الذى بلغ الذروة فى القرن الرابع الهجرى، عصر ابن سينا والبيرونى والمتنبى وابن الهيثم والذى أرخ له ابن خلدون مبينا أسباب قيامه وسقوطه، ثم عصر الشروح والملخصات عند أهل السنة والإبداع العلمى والرياضى والفلسفى عند الشيعة والذى بلغ الذروة ربما عند صدر المتألهين. وكادت أن تنتهى هذه المرحلة الثانية وتبدأ مرحلة ثالثة، عصر الإصلاح الدينى عند الأفغانى والكواكبى وعلال الفاسى والمهدى والسنوسى ومحمد إقبال والذى بلغ الذروة فى الثورة الإسلامية فى إيران والصحوة الإسلامية فى أرجاء العالم الإسلامى. وبالتالى يكون التحدى هو كيفية التحول من صدر المتألهين إلى إمام الثوريين.

يغرق صدر المتألهين نفسه فى شرح القدماء والاعتماد عليهم كأطراف فى الحوار حتى ولتبدو "الحكمة المتعالية" وكأنها شروح على متون، وحواشى على شروح، وتخريجات على

حواشى. ويدل على ذلك العدد الكبير من فلاسفة المسلمين القدماء المذكورين فى الأسفار الأربعة[١١٦٠]. ويذكر القدماء فى مقابل المحدثين مما يعطى إحساسا بالمرحلة التاريخية بين ما انقضى وما هو آت، بين الماضى والمستقبل[١١٦١]. كما يتحدث عن المتأخرين إحساسا بتقدم الزمن والتاريخ.

إنها مسئولية الحكماء الثوريين الآن بعد مضى ما يقرب من أربعة قرون، إعادة قراءة "الحكمة المتعالية" و"شواهد الربوبية" و"الأصول المشرقية" و"الكافي"و"التوحيد"و"العيون" و"المبدأ والمعاد" وباقى أعمال صدر المتألهين بحيث يمكن توظيفها بأيديولوجية إسلامية ثورية للثورة الإسلامية والصحوة الإسلامية والنهضة الإسلامية. إن الإشراق "نعمة الروح والثورة هناء البدن. وبكليهما تتحقق سعادة البشر".



(١١٦٠) تزييف رأى الشيخ الإشراقى رأى العلامة الدوانى، اعتراض العلامة الدوانى على السيد توجيه علام الشيد، اعتراض على العلامة الدوانى جـ١/٣٠٣-٣٣٢ جواب المحقق الطوسى، جواب المحقق الراماد، جواب القطب الدين شيرازى جـ١/٣٧٦-٣٧٨.

(١١٦١) الحكمة المتعالية جـ١/١٧١، جـ٢/١٥٨-١٤٢/٣٣٥، جـ٣/٣٣٧-٣٤٦، جـ٥/١٢١، جـ٨/٣٠٩.

التيارات السلفية المعاصرة

وعلاقتها بالتيار السلفى التاريخى

كان من ضمن توجهات الحركة السلفية المعاصرة تجاوز الفرقة العقائدية والتى تسمى اصطلاحا الطائفية، وقسمة الأمة إلى فرق ومذاهب ومدارس وتيارات حفاظا على وحدة الأمة وتأكيدا على الإخوة الدينية التى تربط بين شعوبها وأقوامها ولغاتها. فعند الأفغانى، المسلمون أمة واحدة، لا سنة ولا شيعة. بل إن "الإباضية" فى عُمان يغضبون من استعمال التسمية القديمة لهم فى كتب أهل السنة "الخوارج". ونشأت محاولات جديدة للتقريب منذ الشيخ شلتوت من مصر والشيخ القمى من إيران للتقريب بين المذاهب. ولها مجلتها ونشراتها ومؤتمراتها ودعاتها. فالقضية قديمة. تجاوزها العصر. وكلنا الآن مسلمون بلا مذاهب وفرق وطوائف. وهذا هو حال جمهور الأمة. وإن بقت المذهبية عند بعض العلماء حرصا على التخصص وربما أيضا صراعا على الجاه والسلطة فى الداخل والقيادة والسيادة فى الخارج. ارتبطت القضية بالتاريخ القديم عندما نشأ صراع على السلطة بين فرق الأمة القديمة، السنة والشيعة والخوارج، وحديثا بين السلفيين والعلمانيين. وقد خسرت الأمة فى كلتا الحالتين، خسرت دولة الخلافة قديما لضعفا وتشتتها وتخلفها. ثم خسرت الدولة الوطنية حديثا لقهرها فى الداخل وتبعيتها للخارج.

وقد زاد قسمة الأمة إلى مذاهب وأيديولوجيات حديثة وافدة

(*) ندوة أهل السنة عبر التاريخ، استانبول ٣-٥ ديسمبر ٢٠٠٤.

من الغرب بين ليبراليين واشتراكيين فى السياسة، وعقلانيين ووجوديين فى الفلسفة، واجتماعيين وبنيويين وماركسيين وتحليليين فى منهجية البحث. بل لقد انقسمت الأمة إلى سلفيين أوائل وعلمانيين أواخر، فريق يكفّر فريقا، وفريقا يخوّن فريقا لدرجة الحرب الأهلية فى الجزائر. وحرم نشاط الإسلاميين فى معظم الدول نظرا لسيادة العلمانية فيها، واختيارها كنظام للحكم. كما حرم نشاط العلمانيين وأنصار حقوق الإنسان فى دول أخرى. فغاب الحوار بين جناحى الأمة. وأصبحت تتنفس برئة واحدة حتى أجهدت القلب.

ويخطط للأمة الآن مزيدا من التفتت والتشتت والتشرذم وتحويلها إلى دويلات طائفية وعرقية حتى تنتهى وحدة الأمة، عربية أو إسلامية. وتتحول إلى دويلات كردية وعربية وبربرية وسنية وشيعية فى العراق والخليج، وزنجية وعربية فى السودان، وإسلامية وقبطية فى مصر، وسنية ومارونية فى لبنان، وعلوية ونصيرية فى سوريا، وبدوية وحضرية فى الأردن حتى تصبح إسرائيل هى أكبر دولة عرقية طائفية فى المنطقة. تستمد شرعية جديدة لها من طبيعة الجغرافيا السياسية للمنطقة بدلا من الشرعية القديمة التى أعطاها لها هرتزل فى "الدولة اليهودية" فى أواخر القرن التاسع عشر، العهد الأبدى المادى أحادى الطرف بين الله وبنى إسرائيل، شعب الله المختار، وأرض المعاد، والنصر على الأعداء.

ويصعب تحديد الفترة الزمنية التى تعنيها "المعاصرة". فقد تمتد بين ثلاثة قرون من الزمان من القرن الثامن عشر حتى الآن. وبالتالى يدخل محمد بن عبد الوهاب. وقد يكون أقصر من ذلك على مدى قرنين من الزمان فقط، التاسع عشر والعشرون. وبالتالى يشمل الأفغانى وتلاميذه، محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب والجماعات الإسلامية المعاصرة، المدرسة المصرية. كما يشمل المدرسة الشامية، الكواكبى والقاسمى، والمدرسة المغربية، عبد الحميد بن باديس، والبشير الإبراهيمى، والسنوسى، وعلال الفاسى، والمهدية فى السودان. وقد تعنى المعاصرة ما يحدث الآن فى القرن العشرين

فقط، منذ الحرب العالمية الأولى، وسقوط دولة الخلافة، وتمزيق الأمة إلى دول صغيرة احتلتها قوى الغرب، فرنسا وانجلترا وإيطاليا وهولندا والبرتغال وأسبانيا وبلجيكا وألمانيا. وقد تعنى المعاصرة ما بعد الحرب العالمية الثاني فقط، وازدياد نشاط جماعة الإخوان المسلمين التى نشأت فى الثلاثينات، ثم الجماعات الإسلامية المعاصرة التى خرجت من جبة الإخوان بعد اغتيال مرشدها حسن البنا فى ١٢ فبراير ١٩٤٨، وشنق مفكرها وشهيدها سيد قطب فى أغسطس ١٩٦٥، مثل جماعة الجهاد، والتكفير والهجرة، والقطبيين، وقف وتبين.

وقد يحدث تمييز بين الحديث والمعاصر. يضم الحديث كل ما يتلو ابن تيمية وكل الحركات الإصلاحية منذ القرن السابع عشر، الشوكانى فى اليمن، والألوسيان فى العراق، ثم الوهابية فى السعودية، ومدرسة الأفغانى فى مصر، ومدارس الشام والمغرب والسودان. ويشمل الأمر أيضا إندونيسيا وماليزيا والهند وأواسط آسيا وإيران وتركيا وأوروبا الشرقية وجنوب أفريقيا. أما المعاصر فيشير فقط إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى الآن. وهو التمييز السائد فى العوم السياسية .

ويصعب حصر التيارات السلفية المعاصرة لكثرتها وتشعبها والاختلاف بينها. فمعظم التيارات الإسلامية المعاصرة سلفية. وتتراوح بين سلفية نصية محافظة، وسلفية جديدة إصلاحية، وسلفية جهادية. بل إن الأفغانى مؤسس الحركة الإصلاحية الحديثة سلفى مستنير، وتلميذه محمد عبده سلفى عقلانى. وتلميذه رشيد رضا سلفى وهابى. وتلميذه حسن البنا سلفى صوفى. وعلاف الفاسى سلفى وطنى. وعبد الحميد بن باديس سلفى عصرى. بل إن كثيرا من الحركات الإصلاحية الجديدة مثل الإسلام السياسى بكل أطيافه، والإسلام الليبرالى، والإسلام الاشتراكي أو اليسار الإسلامى، والإسلام المستنير، والإسلام العقلانى يُطلق عليها كلها السلفية الجديدة، وأحيانا الأصولية الجديدة. فالحركة الإصلاحية بنت السلفية نظرا لأن السلفية أصبحت هى التيار السائد فى التراث القديم منذ القرن الخامس الهجرى بعد أن اختار الغزالى الأشعرية كفرقة واحدة ناجية فى

العقيدة، والشافعية كمذهب واحد صحيح فى الفقه. وأقصى فرق المعارضة السرية فى "فضائح الباطنية"، والعلنية مثل المعتزلة والحسن والقبح العقليين فى "الاقتصاد فى الاعتقاد". وأعطى السلطان أيديولوجية السلطة، موحدا بين صفات الله وصفات السلطان، العلم والقدرة والحياة، والسمع والبصر والكلام والإرادة. وفى المقابل أعطى الناس أيديولوجية الطاعة فى "إحياء علوم الدين"، الصبر، والتوكل، والورع، والتقوى، والزهد، والخوف، والخشية، والرضا إلى آخر ما هو معروف من مقامات الصوفية وأحوالهم. فالكل سلفى أى الحفاظ على الموروث القديم. وأصبحت أسماء الأئمة الأعلام حاضرة فى الأذهان أكثر من غيرهم، مثل أحمد بن حنبل، وابن تيمية، وابن القيم، والعز بن عبد السلام.

وكلما زادت أزمة العصر ازداد التشبث بالسلفية كطوق نجاة من الانهيار والضياع. فقد مرت غارات على العالم الإسلامى، الصليبيون من الغرب والتتار والمغول من الشرق. وكانت السلفية أكبر عون للأمة من أجل إثبات الذات والصمود فى مواجهة الآخر خاصة إذا كان الغزو يتجه نحو الهوية والشخصية والذاتية والثقافة والحضارة بل والدين. وبعد أن نجحت الأمة فى صد الغارتين عليها بدأت غارة جديدة من الغرب، الاستعمار الحديث، بل ومن الشرق تحت روسيا القيصرية ثم الثورة الاشتراكية فى أواسط آسيا والقضاء على الممالك الإسلامية فى بخارى وسمرقند وطشقند. ومرة أخرى عادت الأمة إلى روحها وتاريخها وثقافتها وتراثها لتجد فى السلفية، الأنا فى مواجهة الآخر، خير عون على مواجهة التهديد الجديد. فالسلفية ليست فقط بنت التاريخ بل هى أيضا ابنة العصر. التاريخ قوة، والعصر ضعف، ووجدت الأمة فى قوتها خير معين لها على ضعفها.

بدأت السلفية المعاصرة بالحركة الوهابية فى نجد وسط الحجاز تحت تأثير الألوسى فى العراق. كانت نصية مثل ابن تيمية وأحمد بن حنبل. النص فى مواجهة الواقع. فالنص طاقة وحركة لا تنصرف فى العقل والفكر والتنظير بل فى مواجهة الواقع ومظاهر البدع فيه، وعلى رأسها التوسط بين الإنسان والله بعظام الحيوان

والأشجار المقدسة والأولياء والقديسين بل وأيضا بالرسول. كما ظهر فى الأدعية النبوية "أغثنا يا رسول الله"، "أعنا يا رسول الله". فاتكل الناس على الدعاء وتركوا الفعل. وهو ما سماه إقبال "فلسفة السؤال". سلفية نصية فى الفكر، وحركية اجتماعية فى الواقع. إصلاح العقيدة مقدمة لإصلاح المجتمع، وتغيير الداخل قبل تغيير الخارج.

وفى نفس الوقت تنبثق من العقيدة شريعة، وتحتاج الشريعة إلى دولة، والإيمان إلى فارس، أسوة بالموحدين والمرابطين وكل الحركات الإسلامية السياسية فى التاريخ. وتبنى عبد العزيز آل سعود الحركة. وقام بتوحيد قبائل شبه الجزيرة العربية. فالتوحيد كعقيدة ينعكس فى التوحيد كنظام. التوحيد هو حق الله على العبيد كما عبر عن ذلك فى كتابه الرئيسى "كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد" بصرف النظر عن حق العبيد على الله، وواجب الله بالنسبة للعبد، وهو سماه المعتزلة "الواجبات العقلية"، واجب الخلق، وواجب التكليف، وواجب شكر المنعم، وواجب رعاية الأصلح، وواجب التعويض عن الآلام. وتحولت الوهابية إلى حركة سياسية، مازالت حتى الآن منتشرة فى كل العالم الإسلامى. يهرب إليها كلما اشتدت عليه المآسى، وأثقلت كاهله الأحزان.

وكانت هناك بداية أخرى مختلفة تماما عند أحمد خان فى الهند باسم العلم والحضارة الغربية والمدنية الحديثة، تقليدا بتقليد. تقلد الوهابية المعاصرة السلفية القديمة، وتقلد العلمانية الحديثة الحضارة الغربية، من نقيض إلى نقيض فى الظاهر، والبنية واحدة، وهو النقل بصرف النظر عن مصدره، الأوائل أم الأواخر، القدماء أم المحدثون، العرب أم العجم. وانشقت الثقافة إلى تيارين متباعدين ومتخاصمين بل وعدوين لدودين. اختارت السعودية السلفية. واختارت تركيا العلمانية بعدها بقرن. ومازال الاستقطاب قائما حتى الآن. كلما زاد "التغريب" انطوى الناس على أنفسهم، وشدوا أزرهم بالسلفية، المعين الذى لا ينضب فى الوعى التاريخى وثقافة الأمة.

وحاولت مدرسة الأفغانى التوسط بين الإخوة الأعداء، الخصمين اللدودين، والتى أصبحت نموذجا للحركة الإصلاحية. ورفعت شعار "الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج، والقهر فى الداخل". ويتحقق ذلك بالعلم والوحدة والعقل والمساواة والعدالة الاجتماعية. وهى قيم تنبع من الإسلام ورؤيته للتاريخ وحركته التى تقوم على الإخلاص والوفاء والأمانة وليس على المادية عند "النيتشريين" و"العدميين" و"السوسياليست" و"الكومنيست".

ومن تعاليم الأفغانى قامت الثورة العرابية فى مصر تحويلا للإصلاح إلى سياسة كما قال عرابى فى قصر عابدين فى وجه الخديوى توفيق "إن الله خلقنا أحرارا ولم يخلقنا عقارا. والله لن نورَّث بعد اليوم". وكان فى تصوره للعلم يعتمد على إخوان الصفا وحى بن يقظان وابن بشرون. وبعد هزيمة العرابيين واحتلال مصر فى ١٨٨٢ كبا الإصلاح إلى المنتصف عند تلميذه محمد عبده الذى خشى من السياسة والاصطدام بالسلطان. وآثر الإصلاح كتغير اجتماعى متدرج وليس ثورة عارمة، بداية بإصلاح التعليم، واللغة، والمحاكم الشرعية. إلا أن عبد الله النديم تلميذه الآخر آثر الاستمرار فى المقاومة لطرد المحتل باسم الجهاد والوطن. وتخفى بين الناس. ونشر الصحف. فالدين والوطن شىء واحد. وكذلك فعل تلميذه الأثير أديب اسحق إعجابا بالثورة الفرنسية. فلا فرق بين مسلم ومسيحى فى حرية الفرد واستقلال الأوطان.

ولما قامت الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣، وألغت الخلافة فى ١٩٢٥، واختارت العلمانية طريقا وأسلوب حياة حدث رد فعل عند رشيد رضا تلميذ محمد عبده. وخشى أن تتكرر التجربة فى أنحاء العالم الإسلامى. فارتد سلفيا. وكتب "الخلافة أو الإمامة العظمى" فى ١٩٢٥. فى حين كتب على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" لتكرار التجربة التركية ضد رغبة الملك فاروق تنصيب نفسه خليفة للمسلمين بدلا من السلطان عبد الحميد. وعاد رشيد رضا لينشر الأعمال الكاملة لمحمد بن عبد الوهاب الذى رده إلى ابن تيمية وابن القيم والذين رداه إلى مؤسس السلفية الأول أحمد بن حنبل. ووجدت السلفية المعاصرة

خير عون فى السلفية القديمة. واستمع حسن البنا إلى دروس رشيد رضا فى دار العلوم. وأعاد نشر "المنار" بعد أن توقفت بعد موت رشيد رضا فى ١٩٣٥. ثم حوّل السلفية النظرية إلى سلفية جهادية نظرا لوجود قوات الاحتلال البريطانى فى مصر على ضفاف قناة السويس وفى الشرقية، ولاحتلال فلسطين فى ١٩٤٨، ولاحتلال الهند نصف كشمير، ولبداية حركات التحرر الوطنى فى المغرب العربى من أجل الاستقلال. وأراد تحقيق حلم الأفغانى بإنشاء حزب إسلامى ثورى يقوم بتحقيق الأيديولوجية الإسلامية الثورية ولم يستطع لأنه كان طريد النظم السياسية فى أفغانستان وإيران ومصر والسودان وتركيا. فأسس جماعة "الإخوان المسملين" فى ١٩٢٧ فى الإسماعيلية. وبعد عشرين عاما أصبحت أقوى تنظيم إسلامى سياسى فى العالم الإسلامى يضاهى فدائيان إسلام فى إيران والجماعة الإسلامية فى باكستان.

وبعد اغتيال حسن البنا فى فبراير ١٩٤٨، فقدت الجماعة شخصيتها المركزية. وظلت تبحث عن بديل إلى أن وجدته فى سيد قطب الشاعر، وكاتب قصص الأطفال، والناقد الأدبى، والمفكر الإسلامى. فقد بدأ سيد قطب شاعرا وطنيا رومانسيا. ثم كتب قصصا للأطفال. ثم انشغل بالنقد الأدبى ضمن مدرسة الفن للحياة. ونصر الجديد على القديم. ثم اكتشف الإسلام من جانبه الأدبى فى "النقد الأدبى، أصوله ومناهجه" و"التصوير الفنى فى القرآن" و"مشاهد القيامة فى القرآن". ثم اكتشف الجانب الاجتماعى السياسى فى الإسلام فى "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و"السلام العالمى والإسلام" و"المستقبل لهذا الدين". وحاول وضع أيديولوجية إسلامية فى "خصائص التصور الإسلامى ومقوماته". وفرحت به الثورة المصرية عند اندلاعها فى ١٩٥٢. وكان من بين دعاتها. ونشر مقالاته وأحاديثه الإذاعية فى "دراسات إسلامية". ولما وقع الصدام بين الإخوان والثورة فى ١٩٥٤ كان سيد قطب هو الضحية. سجن وعذب وأهين. فكتب أسوأ ما كتب "معالم فى الطريق". يعبر عن نفسية السجين. ويقسم العالم قسمين، الإسلام والجاهلية، الله والطاغوت، النور

والظلمة، الإيمان والكفر كما يفعل أسامة بن لادن فى ظروف مشابهة، تقسيم العالم إلى فسطاطين، فسطاط الإيمان وفسطاط الكفر. ولن يتغير العالم إلا إذا قضى أحد الطرفين على الآخر، قضاء الحق على الباطل. ولن يتحقق ذلك إلا بجيل قرآنى فريد، تحت شعار "لا إله إلا الله". فاتهم بتأسيس تنظيم لقلب نظام الحكم. وأعدم شنقا فى أغسطس ١٩٦٥.

واشتدت الحركة السلفية بعد أن دخلت جماعة الإخوان السجون. وظهرت من داخلها جماعات التكفير والهجرة تمارس العنف مثل جماعة شكرى مصطفى، واغتيال الشيخ الذهبى فى ١٩٧٦، وجماعة الجهاد الإسلامى للنبهانى والتى حاولت الاستيلاء على الفنية العسكرية فى ١٩٧٤. وكان أهم حدث لها اغتيال رئيس الجمهورية الثانية فى أكتوبر ١٩٨١ لأنه "قرب الأشرار وأبعد الأغيار"، وعقد صلحا مع بنى إسرائيل، وارتمى فى أحضان الغرب والولايات المتحدة الأمريكية، وتحول من الاشتراكية إلى الرأسمالية باسم الانفتاح، وقسّم الأمة فريقين.

بدأت الجماعات الإسلامية من حيث انتهى إليه سيد قطب وصاغت مفاهيم، ورفعت شعارات. كانت المفاهيم مثل "الحاكمية" و"الربوبية" و"الألوهية" و"العبودية". ومصدرها كتاب "المصطلحات الأربعة فى القرآن" لأبى الأعلى المودودى الذى سُرِّب إلى سيد قطب فى السجن، فتأثر به. وهى تعبر عن أحوال "المفاصلة" لدى المسلمين فى الهند واستحالة تعايشهم مع الهندوس، مما أدى إلى تقسيم الهند إلى هندوستان للهنود، وباكستان للمسلمين. البداية بالألوهية. فالله هو البداية والنهاية. هو المبتغى والمصير. وهى نظرة إلهية خالصة تلغى كل شىء إلا الله كما هو الحال فى نظريات وحدة الوجود. وتعنى الربوبية أن الألوهية فاعلة فى العالم، وأن الله ليس فقط إلها بل ربا. وتعنى العبودية أن الإنسان عبد لله، لا كيان له فى ذاته إلا العبودية. ونتيجة لذلك تنشأ "الحاكمية" كشاهد على الألوهية والربوبية والعبودية. فالحكم لله وليس للبشر ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾، ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الضالون**﴾، ﴿ **ومن**

لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾.

ورفعت شعارات أخرى تشرح "الحاكمية" مثل: "الإسلام هو الحل"، الإسلام هو البديل"، "تطبيق الشريعة الإسلامية". وساعدت الظروف النفسية والاجتماعية على بلورة هذه الشعارات فخاطبت الماضى والحاضر، الوعى التاريخى والبنية النفسية. "الإسلام هو الحل" بعد أن جربت كل الحلول الممكنة الممثلة فى أيديولوجيات التحديث مثل الليبرالية والاشتراكية والماركسية والقومية. فلم يُحل شىء. بل ازدادت الأمور تعقيدا. فأصبح "الإسلام هو البديل" بعد أن تفاقمت الأزمات، وجربت البدائل الوافدة إلا البديل الموروث. خاصة وإذا كان الإسلام نجح فى الماضى فى تأسيس حضارة وإقامة دول وإنشاء إمبراطوريات فلماذا لا ينجح فى الحاضر؟ والإسلام قادر على تحريك الجماهير وتنوير الناس فى الثورة الإسلامية فى إيران، والحفاظ على الهوية فى أوروبا الشرقية وفى أواسط آسيا، وفى مواجهة الموجة الاستعمارية الغربية الثانية الممثلة فى العولمة والصهيونية ببروز حركات الجهاد وحماس والمقاومة الإسلامية فى فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان وكشمير وجنوب أفريقيا ضد النظام العنصرى. لذلك لزم "تطبيق الشريعة الإسلامية" خير من القوانين الظالمة السائدة التى تزيد المواطنين قهرا وفقرا. فالقانون لا يعمل لصالح الناس بل نشأ لصالح طبقة أو فئة أو تعبيرا عن إرادة حاكم. وكى تتحقق مصالح الناس لابد من التحايل على القانون بالرشوة والعصيان. فأصبح الناس يرفعون شعارات الإسلام هربا من مآسى الواقع وظلمه. فلعلهم فى الإسلام يجدون الفرج. وهى شعارات أكثر فاعلية، ونابعة من ثقافات الناس ومن وعيهم التاريخى، وخير من شعارات وافدة مثل: حقوق الإنسان، حقوق المرأة، حقوق الأقليات، المجتمع المدنى، الديموقراطية، ديكتاتورية البروليتاريا، رأس المال، فائض القيمة، الملكية العامة لوسائل الإنتاج، العمل مصدر القيمة، الأمة مصدر السلطات، الحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة.

ولمزيد من تأكيد الذات أمام عواصف العصر تم التمسك

بالـشعائر والطقـوس والمظـاهر الخارجيـة: الأداء العلنـى للـصلوات، الجهـرة فـى صـلاة الجمعـة والعيـدين، والبـراءة فـى الحـج، والأذان المرتفع، وإطالـة اللحـى، ولـبس الجلبـاب الأبـيض، وعـدم مـصافحة النساء أو مجالستهن، والدعاء فى كل الحركات والـسكنات، وقـراءة القرآن فى المواصلات العامة، والتمتمة بالشفتين فى الطرقات.

ويفسر القرآن تفسيرا حرفيا دون تأويل أو تخـريج. فـالنص بـيّن واضح. الشريعة ليلها كنهارها، ناصعة بيـضاء. ولـو شـاء الله التأويـل لفعل. ولا خطـر فـى التجـسيم والتـشبيه فـى أخـذ الـصفات علـى علاتها دون تمحك بالمجاز فى اللغة. فالله يـستوى علـى العـرش لا بمعنى يستولى أى القدرة والعظمة بل بمعنى الاسـتواء الحرفـى. فالاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعـة. والـشريعة ثابتـة، والحـدود قائمـة. ولا مجـال لتأويلهـا إذا مـا تغيـرت الظـروف وتبـدلت الأحـوال كمـا فعـل عمـر فـى تأويـل حـد الـسارق فـى عـام المجاعـة، وتأويـل المؤلفـة قلـوبهم بعـد انتـشار الإسلام.

والنص صريح فى تحـريم المـولاة ﴿**لكـم ديـنكم ولـى ديـن**﴾، ﴿**ولن ترضى عنك اليهود والنصارى حتى تتبع ملـتهم**﴾. ومـن ثم يستحيل الحوار مع المـستعلى الجبـار الـذى يـسير فـى الأرض مرحا يظن أنه قـد خـرق الأرض وأنـه بلـغ الجبـال طـولا. لا حـوار مـع الآخر المغتصب إلا الجهاد، ولا مواجهـة معـه إلا بالاسـتعلاء. والـنص يغنى عن العقل وهـو الحـاكم عليـه. ولا حـوار بـين الحـق والباطـل، بين الإيمان والكفر. والآخر ليس من أهـل الكتـاب لأنـه حرفـه وبدلـه وغيّره وخبأه وأخفاه.

والحقيقة مطلقة لا نسبية فيها ولا تعدد. والإنسان قـادر علـى معرفتها. لا وجهات نظر فى الحق. الحق هو الحـق. ملـزم للمعرفـة الإنسانية المستقبلة له ودون اجتهـاد فيـه. والـسلفية هـى الأقـدر على معرفته بما لها مـن إيمـان وتـسليم وطاعـة وهـو كـل واحـد لا يتجـزأ. يٌعـرف مـرة واحـدة ولا تـدرج فيـه. فيـه خطـأ وصـواب وخـارج قوانين الاحتمال.

والحقيقة إلهية وليست إنـسانية، نازلـة مـن الـسماء وليـست

صاعدة من الأرض. النقل أساس العقل، والوحى معرفة إنسانية مطلقة. والكل راد والكل مردود عليه إلا الرسول.

وفى التطبيق، الإسلام لا يتجزأ، إما أن يُطبق كله أو يُترك كله. والحدود والكفارات قبل الحقوق والواجبات ولا تدرج فى التطبيق. فتطبيق الشريعة تسليم بالعقيدة، وليس فقط طبقا لمصالح الناس.

والأولوية للسياسة، ولتغيير نظام الحكم، ولولاية الفقيه. "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن". فطاعة أولى الأمر من طاعة الرسول، وطاعة الرسول من طاعة الله ﴿**وأطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، وأولى الأمر منكم**﴾. لذلك لا ضير فى الانقلاب. والانقلاب فى الفارسية يعنى التغيير كما بين أبو الأعلى المودودى فى "منهاج الانقلاب الإسلامى".

ولا ضير فى البداية بالدعوة السرية، وتنظيم خلايا تحت الأرض استعدادا للانقضاض على سدة الحكم. فقد بدأت الدعوة الإسلامية سرية قبل أن تتحول إلى علنية، فى مكة قبل المدينة. ولا فرق فى ذلك بين سنة وشيعة. إذ يخضع كلاهما لظروف قهر واحدة.

ولا حرج فى ممارسة العنف. فالعنف فى الله شهادة ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**﴾، و"المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف". وقد كان الرسول يدعو دائما "اللهم أعز الإسلام بأحد العمرين". والعنف فى الحقيقة هو عنف مضاد. ولا يفل الحديد إلا الحديد، عنف الفرد فى مواجهة عنف الدولة، وعنف الحق فى مواجهة عنف الباطل. ﴿**إن تكونوا تألمون فإنهم يألمون كما تألمون، وترجون من الله ما لا ترجون**﴾.

تحولت الحركة السلفية الآن وتحت ضغط الظروف إلى حركات جهادية مثل حماس والجهاد فى فلسطين والعراق والشيشان وأفغانستان وكشمير على مختلف أسمائها. وليس فى الوقت متسع لبيان نظرى أو لصياغات عقلية أو لمداخل منهجية مادامت الأوطان محتلة، والشعوب مقهورة، والكرامة مطعونة، والعرض

مستباح. ولم يعد هناك فرق على مستوى العمل بين السلفية والوطنية، بين الحركات الإسلامية والحركات العلمانية المتألفين فى الوطن ومقاومة الاستعمار أى بين الإخوان والشيوعيين فى حوارهم الأخير.

وقد نشأت معظم الحركات السلفية فى أتون معارك التحرر مثل حزب الاستقلال فى المغرب العربى، وجمعية علماء المسلمين فى الجزائر، والحزب الوطنى ثم الإخوان المسلمين فى مصر، والسنوسية فى ليبيا، والمهدية فى السودان، ومجاهدى خلق وفدائيان إسلام فى إيران، والجماعة الإسلامية فى باكستان وإندونيسيا. فالعمل له الأولوية على النظر. والتحرر يتقدم التنظير. وهو رد فعل طبيعى على الدعوات الصوفية التى تكتفى بالعبادة أو المعارضة اليسارية التى تكتفى بالقول.

إن السلفية الجديدة الآن محاولة لاستئناف الإصلاح الدينى، وإقالته من عثرته، وتجاوز كبوته. فقد تعددت الرؤى بحيث لم تعد هناك حركة سلفية واحدة. وتعددت المناهج بحيث لم يعد الجهاد هو المعبر الوحيد. هناك "اليسار الإسلامى" وهو تفسير اجتماعى سياسى للإسلام طبقا للتحديات الرئيسية للعصر خاصة الفقر والقهر، استئنافا لتفسير "المنار" لمحمد عبده ورشيد رضا، وإبرازا للقضية الاجتماعية. وقد جسده أخيرا حزب العدالة والتنمية فى تركيا والمغرب، وحزب العدالة والمساواة فى السودان- دارفور، وحزب العمل الاشتراكى فى مصر، وشركة إسلام فى إندونيسيا. يتأسى بأبى ذر الغفارى، ويسير على نهجه، ويؤكد حق الفقراء فى أموال الأغنياء، والملكية العامة لوسائل الإنتاج، والركاز، والإقطاع المشاع، وتداول رأس المال، والعمل مصدر القيمة.

وهناك الإسلام المستنير الذى مازال ينتسب إلى محمد عبده فى "رسالة التوحيد"، والتحول من الأشعرية إلى الاعتزال، والقول بالحسن والقبح العقليين، وبخلق الأفعال، وبالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ويقول بأصلى التوحيد والعدل. فالتوحيد بلا عدل ظلم، والعدل بلا توحيد نسبية. ويسمى أيضا "الرشدية الجديدة" أو الإسلام العقلانى الذى يجمع بين عقل المعتزلة وابن

رشـد والحنفيـة. ويلتقـى مـع دعـاة العقلانيـة الغربيـة وإن اختلـف المصدر.

وهناك الإسلام الليبرالى الذى يؤكد على قيمة الحريـة تأسـيا بقول عمر: "لماذا استعبدتم النـاس وقـد ولـدتهم أمهـاتهم أحـرارا". فالتوحيد إعلان عن الحرية. يبـدأ بالـشهادة، الـشهادة علـى العـصر بالوحدانية. ويبـدأ بـالنفى "لا إلـه" ثـم بالإثبـات "إلا الله". والـساكت عن الحق شـيطان أخـرس. والجهـر بـالقول حـق الـشهادة. وأعظـم شهادة كلمة حق عند إمـام جـائر. والخـشية مـن الله وليـست مـن السلطان ﴿**إن الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكـم فاخشوهم فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل**﴾. والـدين النـصيحة لأولى الأمر ولعامة الناس.

وهنـاك الإسـلام الإنـسانى الـذى يركـز علـى أهميـة حقـوق الإنسان حتى لا يستأثر الغرب وحده بالفضل كله. والإنـسان أفـضل ما فى الكون. رمـزه آدم، خليفـة الله فـى الأرض. وهـو الـذى حمـل الأمانـة طوعـا واختيـارا. ﴿**إنـا عرضـنا الأمانـة علـى الـسموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنهـا وأشـفقن منهـا وحملهـا الانـسان**﴾. وقـد روّج الـصوفية، ابـن عربـى، والجيلـى إلـى عقيـدة "الإنسان الكامل" التى يمحـى فيهـا الفـرق بـين الإنـسان والله. ولا فرق بين حقوق الإنسان وحقوق الشعوب.

وهنـاك الإسـلام الـوطنى الـذى أصـبح مـن سـمات الحركـة السلفية المعاصرة عند الأفغـانى وعـلال الفاسـى وحـسن البنـا. لا فرق بين الوطن والعروبة والإسلام. وقد كان الرسول يحن إلى مكـة بعد الهجرة. وكان عمر يريد أن يجعل شبه جزيرة العـرب دينـا واحـدا فـى وطـن واحـد. وكتـب أبـو حيـان "الحنـين إلـى الأوطـان" وروى الطهطاوى "حب الوطن من الإيمان".

وهناك الإسلام التعـددى الـذى يـسمح بتعـدد وجهـات النظـر. وهو درس من أصول الفقـه القـديم، أن الـصواب متعـدد. "للمخطـئ أجر وللمصيب أجران". الحق النظرى متعدد وإن كان الحـق العملـى واحـدا، وهـو تحقيـق مـصالح النـاس. والحـضارة الإسـلامية حـضارة تعددية، فرق كلامية، وطرق صوفية، ومذاهب فقهية. فليس الغـرب

وحده هو حضارة التعدد الذى يعنى النسبية واللاأدرية والعدمية. وذلك ضد الموروث القديم، أن الصواب واحد، تمثله فرقة واحدة هى الفرقة الناجية.

لقد بدأت الحركة السلفية المعاصرة تميل نحو الاعتدال. تنبذ العنف، وتقبل بالتعددية السياسية، والحوار مع المخالفين، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، والنزول إلى معترك الحياة السياسية على أساس برامج اجتماعية وسياسية وليست دينية. وتمت مراجعة النفس، ورفض تكفير الخصوم. وكلما تحسنت الأوضاع فى الداخل، واستقلت الأوطان، كلما زال القهر والفقر والعجز والإحباط فى الداخل وزالت التبعية للخارج، تصح الحركة السلفية وتصبح إضافة إلى وعى الأمة ومسارها فى التاريخ وليس نقصا منها أو انحرافا عنه. وفى هذه الحالة قد يتغير الاسم نظرا لما يوحيه من إتباع للسلف واتجاه نحو الماضى ﴿**فخلف من بعدهم خلف، أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات**﴾. وقد يصبح معنى السلفى التقدمى كالأسد الذى إذا قفز إلى الأمام خطوات يتأخر إلى الوراء خطوات ﴿**فالسابقون السابقون**﴾، ﴿**لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر**﴾.

هذا بحث اجتهادى عقلى يحلل التجارب العامة للأمة، وهو جزء منها، بعيدا عن الاستشراق التاريخى. وهو بحث حى يخرج من أتون المعركة، ويتعامل مع ظواهر حية، وليس بحثا ميتا يخرج من أقبية التاريخ.



هل هناك

منهج موحد لفهم الدين؟

لا يوجد منهج موحد لفهم الدين. فالدين ظاهرة اجتماعية متعددة الجوانب، النفسية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والقانونية واللغوية والتاريخية. ومن ثم ارتبط فهمه بالعلوم الإنسانية. وكل الظواهر الاجتماعية ظواهر متغيرة وليست ثابتة، ومرتبطة بتغير المجتمع وتطوره. فلا الموضوع ثابت، وهو الدين، ولا المنهج ثابت وهى مناهج العلوم الاجتماعية. لذلك تناولته العلوم الاجتماعية كل منها بمنهجها الخاص. طبق تاريخ الأديان المقارن المنهج التاريخى لدراسة الدين كظاهرة تاريخية متطورة وللمقارنة بين أبنيتها ومساراتها. وطبق علم الاجتماع الدينى المنهج الاجتماعى لمعرفة كيفية نشأة الدين فى المجتمع كأحد الظواهر "الفوقية" كالأدب والفن والفلسفة. وطبقت علوم اللسانيات المنهج اللغوى لتحليل الخطاب الدينى ومعرفة إلى أى حد هو خطاب خبرى أم خطاب إنشائى. وطبق علم النفس الدينى المنهج النفسى بكل أبعاده لدراسة الدين كظاهرة نفسية مرتبطة بأزمات الفرد، نجاحاته وإحباطاته. وارتبط به أيضا ظاهريات الدين لوصف الدين كظاهرة شعورية. وطبقت أنثروبولوجيا الدين المناهج الأنثروبولوجية لدراسة الدين كظاهرة إنسانية متطورة بتطور الإنسان. ثم أدمج ذلك كله فى علوم التأويل أو علوم النص التى تجمع بين كل هذه المناهج لفهم ظاهرة الدين فى كل أبعادها

(*) "نحو فهم موحد لفهم الدين"، ١-٢ أكتوبر ٢٠٠٤، معهد المعارف الحكمية، بيروت.

التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية والنفسية واللغوية والجمالية. فلا يوجد منهج موحد لدراسة الدين بل تتعدد المناهج بتعدد جوانب الظاهرة الدينية. فالدين ليس ظاهرة أحادية الجانب بل متعددة الجوانب ومتعددة المناهج، ومتعددة الرؤى ومتعددة النتائج. وتعدد المناهج طريق إلى تكاملها.

أولا: عيوب المنهج الموحد فى فهم الدين.

تطبيق منهج موحد لفهم الدين له عدة عيوب. كل منها يقوم على تصور محافظ سلطوى عقائدى نصى للدين. وأهمها:

١- المنهج الموحد لفهم الدين هو تبرير لوجود السلطة الدينية التى تحتكر التفسير فتخطئ أكثر مما تصيب. لذلك قامت حركات الإصلاح الدينى مثل البروتستانتية ضد السلطة الدينية، سلطة الكنيسة، وعصمة البابوات. كما حاولت السلطة الدينية فى اليهودية، سلطة "السنهادرين" تكفير كل المفكرين الأحرار فى اليهودية مثل اسبينوزا ومحاولة اغتياله. كما حكم الفقهاء بصلب الحلاج اتهاما له بالكفر والخروج على الدين. وذبح الجعد بن درهم بعد صلاة العيد بدلا عن النحر وهو من أوائل المعتزلة. وقُطع ابن المقفع إربا إربا اتهاما له بالزندقة. وفى العصر الحديث حُرق جيوردانو برونو فى روما بقرار من الكنيسة ومحاكم التفتيش لأنه قال بنظرية جديدة فى الكون. وسجن جاليليو لأنه قال بدوران الأرض حول الشمس. فالسلطة الدينية هى التى ترى أن هناك منهجا موحدا لفهم الدين هو فهمها هى دون غيرها، احتكارا للتفسير وطلبا للسلطة. وهى فى ظاهرها دينية وفى حقيقتها سياسية. هى الفرق الناجية وسواها الفرق الضالة الهالكة. ولم يفترق الدين الشرقى عن الدين فى الغرب، فقد هرب بوذا من سلطة رجال الدين. وهام على وجهه فى الصحراء بحثا عن الحقيقة الطبيعية بدلا من الحقيقة المؤسسية. فلا يوجد فى الدين "مرجعيات". ولا عصمة لإمام. بل يتعدد المنظور، وتختلف الاتجاهات. فالحق النظرى متعدد، والحق العملى واحد، هو تحقيق مصالح الناس. وللمخطئ أجر وللمصيب أجران. وكان الأنبياء يمثلون سلطة دينية بديلة وفهما دينيا جديدا غير سلطة

الأحبار. فثار السيد المسيح على الفهم الحرفى الشعائرى الخارجى الذى انتهى إلى نفاق الفرسيين وأعطى فهما روحيا أخلاقيا إنسانيا للدين بدل أن يتحول معبد الله إلى دكان.

٢- ونظرا لتداخل السلطتين الدينية والسياسية فإن من صالح السلطة السياسية أيضا فرض فهم موحد للدين لمنع المعارضة السياسية. كما أن من صالح السلطة الدينية فرض فهم موحد للدين لصالح السلطة الدينية ضد المعارضة الدينية والرأى الآخر، والفهم البديل. فالدين خير وسيلة للتحكم السياسى. كلاهما يدعو إلى الطاعة ﴿**وأطيعوا الله، وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾. وكلاهما يعتبر عصيان الأمر، الإلهى أو السياسى، كفر وتمرد، ردة وقلب لنظام الحكم. كانت الكنيسة فى العصر الوسيط تمثل السلطتين معا، الدينية والسياسية، لا فرق بين البابا والإمبراطور. ثم حدث النزاع بين السلطتين، ونشأت العصور الحديثة بالفصل بينهما تنفيذا لوصايا المسيح "إعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله". ومازال فى الوطن العربى يُستخدم رجال الدين كفقهاء للسلطان إذا أراد حربا فسرعان ما تأتى آية ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**﴾. وإن أراد سلاما تخرج آية أخرى ﴿**وإن جنحوا للسلم فاجنح لها**﴾. إذا أرادها اشتراكية يخرج حديث "الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلأ والنار". وإذا أرادها رأسمالية فالتجارة مصدر للربح ﴿**إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم**﴾. ويتحكم النظام السياسى فى الناس من خلال البرامج الدينية التى تحث على الصبر والخوف والخشية والرضا والتوكل والزهد، وكل القيم السلبية التى تدعو إلى الاستكانة والرضوخ والاستسلام لقوى الغيب، وقبول كل شىء، والإعراض عن الاعتراض. وقد أفرز هذا الوضع عددا من الأمثال العامية فى نفس الاتجاه "المكتوب مامنوش مهروب"، "العين صابتنى ورب العرش نجانى"، "الصبر مفتاح الفرج"، "الباب اللى يجيلك منه الريح سده واستريح"، "إن كان ليك عند الكلب حاجة قول له يا سيد"...الخ. ومنذ الحكم الأموى أفرزت السلطة السياسية عقائد القضاء والقدر. وشرّع الغزالى الاستيلاء على السلطة بالشوكة. وتكفير من خرج على الإمام أو الجماعة.

٣- هناك أيضا سلطة التراث الذى تكلس وخرج من المجتمع والتاريخ والزمان والمكان إلى مطلق خارج التاريخ، صالح لكل مجتمع فى كل زمان ومكان. فالتراث من صنع البشر، ومن خلق الرجال. يتم إبداعه فى لحظات الانتصار، وتقليده فى أوقات الهزيمة. ويصبح هو والمقدس شيئا واحدا. بل يصبح هو المصدر الأول للدين كما حدث فى العصر الوسيط عندما تحولت أقوال الآباء إلى مصدر سلطة. بل إن الكتاب نفسه خرج من التراث كما هو الحال فى الأناجيل التى تعبر عن إيمان الجماعة المسيحية الأولى. لذلك ثارت البروتستانتية على ازدواجية المصدر، الكتاب والتراث. وقالت بأحادية المصدر "الكتاب وحده". وأنكرت عصمة البابوات، وسلطة الكنيسة والآباء. وتوقف الاجتهاد من العصر العثمانى وعم التقليد. ولم تنفع دعوات المصلحين لنبذ التقليد وإعمال النظر والاجتهاد كما هو الحال عند الشوكانى فى "أدلة الاجتهاد والتقليد"، والطهطاوى فى "القول السديد فى الاجتهاد والتقليد". فإيمان المقلد لا يجوز. وهو ليس مصدرا من مصادر العلم. والقرآن يهاجم التقليد والمقلدين ﴿**إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم لمقتدون**﴾. وتحول ذلك إلى أمثال عامية مثل "إن فاتك الميرى اتمرغ فى ترابه". وأصبحت صفة القديم قيمة مثل الجبن "القديم"، والخمر "المعتق". بل وُصِفَ الله بصفة "القديم" مع انه أيضا الخالق والمبدع والمصور. مع أن لفظ "قدم" قد يعنى القديم فى الماضى والتقدم نحو المستقبل.

٤- وتحول التراث القديم كمصدر سلطة إلى تقاليد وممارسات شعبية وأمثال عامية، تحدد للناس تصوراتهم للعالم، وتعطيهم قيمهم للسلوك. واختلطت قيم الدين مع قيم التراث مع قيم العادات والتقاليد مثل احترام القدماء، وتعظيم كبار السن، وتفضيل رب الأسرة على جميع أعضاء الأسرة، والأخ الكبير على الأخ الصغير. فنشأ مجتمع "سى السيد" الذى سماه علماء الاجتماع المجتمع الأبوى أو "البطرياركى". الطاعة خير من العصيان، والقديم أفضل من الجديد، والمألوف أقل مخاطرة من غير المألوف، وللموروث الأولوية على الوافد. وقد تتعارض قيم التقاليد مع قيم الدين مثل جرائم الشرف والثأر والانتقام. تحول الدين إلى أعراف

اجتماعية وتقاليد شعبية لا فرق بين الدين الرسمى والدين الشعبى مثل زيارة أضرحة الأولياء، والقديسين، وعرائس المولد، وأطعمة رمضان، وكعك العيد، والإنشاد الدينى، والأدعية والابتهالات النبوية، وإنارة المآذن، وتشييد المساجد، وتقبيل الأضرحة، والتوسط بالأولياء، والتسبيح بالحصا، وإطالة اللحى، ولبس الجلباب الأبيض والخف الأصفر، ووضع العقال على الرأس، وتجليد المصاحف بالقطيفة والحرير، وتطعيمه بالذهب، وتهادى الناس به، وتعليق "الله أكبر" أو "لا إله إلا الله" كتعاويذ من البلاستيك فى العربات أو على قارعة الطريق كإرشادات للمرور مع تحديد المسافات بالكيلومترات وأسهم المدن والطرق وإعلانات الشركات وأسماء القرى السياحية.

٥- وتفهم العقائد بطريقة واحدة. وعادة ما تكون حقائق مطلقة مستقلة بذاتها عن العالم، وثابتة منذ صياغاتها الأولى، غايات فى ذاتها وليست وسائل لتحقيق الحياة الفاضلة. وأحيانا أخرى يتم تصور العقائد على أنها أشياء، وقائع تاريخية مادية حدثت بالفعل كالتجسد والخلاص. يكفى الإيمان بها كى يصبح الإنسان مؤمنا كاملا. والحقيقة أن العقائد بواعث على السلوك الفاضل وفى مقدمتها التوحيد، توحيدا للشخصية الإنسانية، قواها، وطاقاتها القولية والفعلية، التوحيد بين النظر والعمل، بين القول والفعل، بين الداخل والخارج. والمعاد يعطى الإنسان بعد المستقبل والإعداد له. والبعض منها يثير الخيال ويقوم على التصوير الفنى لإخراج الإنسان من العالم الحسى الملموس، والعالم الصورى المجرد مثل أمور المعاد من جنة ونار، ونعيم وعذاب، وثواب وعقاب، وميزان وصراط. وقد تعددت المناهج فى دراسة العقائد وخرجت تيارات "لاهوتية" متعددة مثل اللاهوت التاريخى الذى يبين نشأة العقائد فى التاريخ، واللاهوت العقائدى الذى يبين تماسك العقائد كبنية منطقية داخلية خارج التاريخ، واللاهوت السلبى الذى يبين استحالة إطلاق أحكام إيجابية على الله خشية من التجسيم والتشبيه. وتكفى الأحكام السلبية دفاعا عن التنزيه، واللاهوت الجدلى الذى يبين علاقة الله بالعالم والطبيعة والكون والإنسان، واللاهوت الليبرالى الذى يدافع عن

حرية الإنسان ومسئوليته فى الفعل، وعقل الإنسان وقدرته على الفهم، واللاهوت الأخلاقى الرعوى الذى يبين الدلالة الأخلاقية للعقائد والشرائع والطقوس والعبادات، واللاهوت العلمانى أو لاهوت "موت الإله" الذى يهتم بشئون العالم والدنيا وحياة الناس دون أن يستأثر بذلك العلمانيون وحدهم. وأخيرا لاهوت التحرير الذى يبين كيف تتحرر الشعوب باسم الله ضد الطغيان، القهر فى الداخل والاحتلال والهيمنة من الخارج.

٦- وعادة ما يُفهم النص بمنهج واحد هو المنهج النصى الحرفى بدعوى المحافظة على معنى النص وكأن المعنى فى اللفظ وليس مستقلا عنه، فى الذهن والواقع، فى العقل والتاريخ. الفهم الحرفى تضييق نظرى وإنكار للنص وإنكار للعقل والواقع. وهو الذى أدى إلى تكفير الخصوم. كما أنه تشديد فى السلوك، وتضييق الخناق على الطبيعة، وجعل كل شىء حراما أو مكروها مع أن الأشياء فى الأصل على الإباحة. وهو إيثار لبعد واحد فقط فى اللغة وهو اللفظ. مع أن اللغة لفظ ومعنى وشىء. لفظ فى اللسان، يفيد معنى فى العقل، والمعنى يحيل إلى شىء فى الواقع من خلال قصد وفعل فى السلوك. والوحى نفسه ليس مجرد كلام خارج الزمان والمكان بل له مكان فى "أسباب النزول"، وزمان فى "الناسخ والمنسوخ". وروح الأئمة تسرى فى التاريخ. وفى المسيحية تجسدت الكلمة وأصبح الروح جسدا. واللغة ليست فقط حرفا بل هى أيضا صورة فنية فى المجاز. تحتاج إلى تأويل. لذلك ازدوجت ألفاظ اللغة فى التفسير عند الأصوليين فى: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المجمل والمبين، المحكم والمتشابه، المطلق والمقيد، والعام والخاص. لا يُفهم النص الدينى فقط عن طريق قواميس اللغة بل أيضا بما يثيره النص فى النفس، ويحرك الخيال. فالمنهج الموحد فى التفسير يوقع فى التفسير الحرفى أو التفسير الباطنى كرد فعل على التفسير الأول. لذلك نشأ الصراع بين الفقهاء والصوفية، بين "التنزيل" و"التأويل". ونشأت فى الفلسفة العامة وفلسفة الدين وفلسفة القانون وفى الشعر قضية "الروح والحرف".

٧- والمنهج الموحد فى فهم الدين يبعث على الخوف ويعطى

الإحساس بالدونية وبأن الإنسان العادى غير قادر على فهم الدين إلا باستشارة أهل الفتيا وسؤال أهل العلم، والاسترشاد برأى أهل الاختصاص. ويجعل الإنسان البسيط منكرا لعقله، ومتخليا عن إحساسه، وتاركا بداهته من أجل استشارة أهل الخبرة. فالتفسير مهنة وليس رسالة، حرفة وليس قضية، صنعة وليس طبيعة. وكتب التفاسير أجزاء ومجلدات بالعشرات، يقضى العلماء حياتهم فى إنجازها. وكيف للإنسان العامى أن يعى كل ذلك أو يفهمه؟ ونتيجة لذلك سرعان ما يلجأ إلى التفسير المغاير، والفهم البديل الذى يستهويه، ويخاطب مشاعره ووجدانه، ويلبى مصالحه حتى ولو كان دعوة إلى الانخراط فى تنظيم سرى تحت الأرض. فعنى النص قد وصل إلى القلب، وأثار الذهن، وحرك المشاعر، واستثار الفعل، وغير الواقع إلى واقع أفضل عندما تندلع الثورات الشعبية أو تقع الانقلابات الدينية المضادة. المنهج الموحد لتفسير الدين يلمس السطح وينسى العمق. يهتم بالكل وليس الأجزاء. ويتعامل مع المطلق وليس النسبى. هو فهم عام وشامل وكلى وأبدى والناس تجوع وتعطش وتعرى وتقتل وتموت. هو تغطية وتعمية وتستر أكثر منه كشفا وفتحا وبيانا. هو فهم شمولى "توليتارى" كما هو الحال فى الأنظمة الشمولية والأنساق العامة، والمذاهب والأيديولوجيات السياسية، تقهر أكثر مما تحرر، وتلغى الفردية والتفرد والوحى يقول ﴿**وكلهم آتيه يوم القيامة فردا**﴾.

ثانيا : تعدد المناهج فى فهم الدين.

١- لا يوجد إذن منهج موحد فى فهم الدين لأن الدين ظاهرة متطورة نشأ بنشأة الإنسان على الأرض كما نشأ الفن ونشأت الفلسفة، وكلها مظاهر للعمران البشرى. تغيرت تصورات الآلهة فى الديانات الشرقية بتوحيد الله والطبيعة عنها فى الديانات الإبراهيمية فى الشرق والغرب التى تقوم على ثنائية الخالق والمخلوق. كما تطور تصور الألوهية من الآلهة المتعددة إلى الإله الواحد، ومن التجسيم والتشبيه إلى التنزيه. وتغيرت أولوية الصفات، المنتقم الجبار فى اليهودية، والرحيم الغفور فى المسيحية، والعادل المقسط فى الإسلام. وتتغير الشرائع بكثرة

السؤال عن الحلال والحرام مرة من التخفيف إلى التشدد كما هو الحال فى الشرائع اليهودية، ومرة ثانية من التشدد إلى التخفيف كما هو الحال فى الشريعة المسيحية، ومرة ثالثة على الوسطية كما هو الحال فى الشريعة الإسلامية.

٢- وتختلف العصور والأزمان كما يقرر التاريخ الشامل: العصر الجليدى، والعصر الحجرى، والعصر البرونزى. كما تختلف العادات والتقاليد والنظم الاجتماعية مثلا من العصر الأموى إلى العصر الأبوى. وتختلف روح الحضارات، روح الحضارة القديمة، وروح الحضارة الحديثة. ولكل حضارة بؤرتها، الطبيعة فى حضارات الشرق القديم، والعقل فى حضارة اليونان، والقانون فى الحضارة اليهودية، والمحبة فى الحضارة المسيحية، والعدل فى الحضارة الإسلامية. وتختلف المشارب والمناهج والاختيارات ﴿**ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا**﴾. وتتعدد القبائل والشعوب والأقوام. فالوحدة فى التنوع، والتنوع فى الوحدة. والمنهج الموحد لفهم الدين يقضى على التنوع ولا يبقى إلا على الوحدة، والوحدة بلا تنوع صورة بلا مضمون. والتنوع بلا وحدة مضمون بلا صورة. وهو ما يسمى الآن فى لغة المنظمات الثقافية الدولية "التنوع الخلاق". وهو تعبير عن الآية الكريمة ﴿**وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا**﴾.

٣- وتختلف اللغات والألسنة كما هو معروف فى أسطورة برج بابل وسقوطه رمزا لتعدد اللغات. ولكل لغة منطقها وبنيتها وأساليبها وتراكيبها وطرق تعبيرها وبلاغتها. ومن ثم لا يمكن وضع منهج محدد لفهم الدين لأن النص الدينى مدون بلغات عديدة، الديانات الشرقية بالسنسكريتية والصينية والفارسية والبابلية والآشورية. وديانات إبراهيم مدونة بالعبرانية والآرامية واليونانية واللاتينية. والإسلام نزل بلسان عربى مبين. ومنطق اللغة يفرض نفسه على منهج التفسير. فقد تكلم السيد المسيح الآرامية ودونت أقواله باليونانية ثم ترجمت إلى اللاتينية. ولم تحفظ الأقوال فى لغتها الأصلية. والقرآن لا يفسر إلا باللغة العربية، ولا يتعبد به إلا باللغة العربية. ولا يمكن للترجمة أن تفيد معانى الألفاظ الثانوية وإن أفادت المعانى الرئيسية. لذلك نشأ علم تحليل النص الدينى، وتحليل الخطاب الدينى، وعلم اللسانيات الدينى.

٤- وتختلف العقـول بـين البـشر فـى درجـات الفهـم والتفـسير والتأويل إما بـالفطرة أو بالاكتـساب، بالطبيعـة أو بـالتعليم. ويـساعد هـذا الاختـلاف علـى سـبر أغـوار الـنص واستكـشاف أبعـاده والتعـرف علـى مـستوياته طبقـا لأعمـاق الـشعور المرتبطـة بالحـدس والـتعلم. واخـتلاف العقـول والإفهـام رحمـة حتـى يتكامـل المنظـور بعـد أن يجتهـد كـل فـرد، ويحـدث إجمـاع علـى رؤيـة متكاملـة تغطـى الجوانـب المتعـددة للشىء الواحد. المنهج الموحد لفهم الدين فرض عقل علـى بـاقى العقـول، ووضع وصايا لفرد علـى بـاقى الأفـراد. ولا يمكـن توحيـد العقـول لأن الاخـتلاف رحمـة حتـى تتعـدد الـرؤى ﴿**ولـو شـاء ربـك لجعـل النـاس أمـة واحـدة، ولا يزالـون مختلفـين إلا مـن رحـم ربـك، ولـذلك خلقهـم**﴾. ولا يوجـد خطـأ وصـواب فـى الفهـم بـل يتعـدد الـصواب. فـالحق النظـرى متعـدد أى أسـاليب الاجتهـاد وطـرق القيـاس وإن كان الحـق العملـى واحـدا أى تحقيـق المـصالح العامـة. والكـل إلـى رسـول الله منتسب.

٥- وتختلـف الأهـواء والميـول والرغبـات. فكـل إنـسان فـرد لـه شخـصية مـستقلة. فـإبراهيم أواه حلـيم، وموسـى غاضـب، ونـوح منتقم، وعيسى رحـيم، ومحمـد صـادق أمـين. فالأنبيـاء شخـصيات متفردة. لكـل مـنهم طبعـه ومزاجـه. فهـم بـشر مثـل بـاقى البـشر يتلقون وحيا. والصحابة أيضا كانوا أفـرادا. لكـل مـنهم رؤيتـه وتقـديره للرسول وللرسـالة. وقـد وصـف ذلـك العقـاد فـى "العبقريـات" فيمـا يسمى بمفتاح الشخصية إيمان أبى بكر، وعدل عمـر، وعلـم علـى وابـن عبـاس، وشـجاعة حمـزة وخالـد، وأمانـة بـن الجـراح. وقـد انعكسـت الشخصية فى المـذهب الفقهـى، فـى واقعيـة مالـك بـن نبى، وعقلانية أبى حنيفة، ووسطية الشافعى، ونصية ابـن حنبـل. كما انعكس لدى الفلاسـفة، فى علمية الكندى والرازى، وإشـراقية الفـارابى وابـن سـينا، وعقلانيـة ابـن رشـد. وتعـددت شخـصيات

الصوفية بين زهد رابعة والبصرى، وخوف البصرى، ومحبة رابعة.

٦- ولما كان الفرد جزءا فى جماعة أو فئة أو قبيلة أو عشيرة أو طائفة أو طبقة اجتماعية تعددت المصالح طبقا للانتماءات الاجتماعية والعرقية والطائفية والأسرية. بل نشأ صراع اجتماعى داخل كل مجتمع طبقا لتعدد المصالح. ولكل جماعة أو طبقة تفسيرها للدين، وتأويلها للنص، بل ورؤيتها للعالم طبقا للصراع الطبقى بين الحاكم والمحكوم، والأغنياء والفقراء، والموسرين والمحرومين، والأقوياء والضعفاء، والشرفاء والحقراء. كما تختلف المصالح والمنافع طبقا للجماعات والأقوام والقبائل والشعوب. فمصالح الشعوب متعارضة. لذلك تنشأ الحروب. وطالما كانت الحروب على السيادة على البحار والأراضى والثروات. ولكل شعب فهمه للدين والثقافة والحضارة. فالاختيار فى اليهودية، والتفوق فى الحضارة اليونانية والرومانية، والعنصرية والمركزية الأوروبية فى الحضارة الغربية. وتتعدد مصالح التكتلات والأحلاف بل وجهات الأرض. مصالح الشرق غير مصالح الغرب، ومصالح الاشتراكية غير مصالح الرأسمالية. وأهداف حلف شمال الأطلنطى غير أهداف حلف وارسو القديم.

٧- والطبيعة مختلفة متعددة الألوان، فى النبات والحيوان والطير، والجبال والسهول والصحارى بين الأسود والأبيض والأصفر والأخضر والأحمر. فالاختلاف أساسا فى الطبيعة قبل أن يكون فى البشر. هناك اختلاف الليل والنهار، واختلاف الألوان، واختلاف الأُكل. فالاختلاف سنة الطبيعة والكون، انعكس على البشر فى اختلاف الأقوام والشعوب والألسنة والمشارب والمناهج والديانات والمذاهب والاعتقادات. جذع الشجرة واحد فى الأرض وفروعها متشعبة فى السماء. والتعدد سنة الكون، وقانون الطبيعة. وتنشأ الحياة من خلية واحدة تتكاثر حتى تصبح كائنا حيا طبقا لما يسمى "مشروع الجينوم البشرى".

ثالثا: هل هناك ثوابت فى فهم الدين؟

ولا يعنى نفى وجود منهج موحد لفهم الدين انه لا توجد

ثوابت يتم الفهم طبقا لها وإلا تم الوقوع فى النسبية والشك واللاأدرية بل والعدمية المطلقة. الاختلاف فى المنهج وليس فى الموضوع، والتعدد فى المنظور وليس فى الشىء، والاختلاف فى الصياغات وليس فى القصد.

١- الثابت فى الدين روح العقيدة، التوحيد. وليس التوحيد شهادة باللسان عن عدد الآلهة "لا إله إلا الله" بل هو شعور بالوجدان وعمل بالأركان. يبدأ بتوحيد الشخصية، بين الداخل والخارج، بين الفكر والوجدان من ناحية، والقول والفعل من ناحية أخرى منعا من الخوف والجبن. ثم يتوحد الداخل بين الفكر والوجدان حتى يكون للقول رصيد فى الوجدان، ويكون للوجدان دليل فى الفكر. ثم يتوحد الخارج بين القول والفعل وإلا كان الكلام مجانيا بلا سلوك ﴿**يا أيها الذين آمنوا لما تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**﴾. ثم يأتى توحيد المجتمع بلا طبقات متصارعة أو جماعات ضاغطة أو فئات متضاربة أو طوائف وأعراق يستبعد بعضها بعضا، ويعلو بعضها فوق بعض. والمجتمع الصغير هو بداية الأمة الأكبر، والأمة واحدة انعكاس للإله الواحد بلا تمييز بين الأجناس والألوان والأعراق، إنسانية واحدة تتساوى فيها الشعوب، وتساهم فى صنع حضارتها.

٢- من الثوابت أيضا روح الشريعة وليس أعمالها وطقوسها وشرائعها وفرائضها ومحرماتها. وتتمثل روح الشريعة فى التقوى والعمل الصالح. لذلك كان أهم نواقض الشريعة النفاق دون تقوى باطنية، وقول الإنسان ما لا يعتقد، وفعل ما لا يؤمن به. القول للتزلف، والفعل للتقرب، والحياة للمداهنة. التقوى الباطنية هى الإيمان الفعلى بلا إلزام ولا جزاء، ولا طقوس ولا شعائر. الإنفاق باليمين مما لا يعلمه اليسار، والصلاة فى مكان مغلق وليس أمام الناس حتى ينال ثواب الناس ومديحهم. والعمل الصالح هو العمل النافع للناس، تخفيف المضار، وزيادة المنافع. هذا ثابت وراء تعدد الأديان والملل والنحل. لا يتطلب إيمانا بالعقائد أو الشرائع بل يتم فقط بدافع حب الخير للناس وقضاء مصالحهم. الثابت هو أن الأعمال بالنيات وأن شرط صحة الفعل هو صدق النية.

٣- والثابت هى مقاصد الشريعة كما حددها الأصوليون، خاصة وضع الشريعة ابتداء دفاعا عن المصالح العامة. تحقيق المصالح العامة ثابت لا يتغير وهى خمس: الأول الدفاع عن الحياة ضد كل المخاطر التى تهدد استمرارها كالجوع والمرض والعرى والعطش والقتل والفتك والتلوث. والحياة صفة من صفات الذات الإلهية ومن قتل نفسا فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحيا نفسا فكأنما أحيا الناس جميعا. والثانى الدفاع عن العقل. فالحياة بلا عقل حياة البهائم. وأول ما خلق الله خلق العقل. والعقل مناط التكليف، وشرط المسئولية وأداة البرهان. ويشارك فيه الناس جميعا. واتفاق جمهور العقلاء يؤدى إلى التصديق. والثالث القيمة أو المعيار أو القاعدة العامة التى يشارك الناس فيها جميعا. سماها الأصوليون الدين. وهى مجموع القيم البديهية الأشبه بالمصادرات والأوليات مثل "عامل الناس بمثل ما تحب أن يعاملوك به" والتى سميت فى تاريخ الفكر "القاعدة الذهبية". والرابع الكرامة والشرف وحقوق الإنسان والتى سماها القدماء العرض. ولا يعنى الشرف بالمعنى الشعبى فى علاقة الرجل بالمرأة بل العرض هى الأرض عند الفلاح، وهو الاستقلال عند المواطن، وهو النزاهة عند القاضى، والأمانة عند العالم، والإتقان عند العامل، والتحصيل عند الطالب. والخامس المال. ولا يعنى فقط المال الخاص بل المال العام، والثروة الوطنية، وحقوق الشعوب فى السيادة على ثرواتها واستثمارها ضد الاستغلال والاحتكار والنهب. هذه هى مقاصد الشريعة الثابتة التى يتوحد عليها فهم النص حتى ولو تعددت المشارب، وتضاربت الأهواء، واختلفت المصالح الخاصة.

٤- والثابت أيضا قيمتان أساسيتان فى حياة البشر: الحرية والعدل. الحرية للفرد، والعدل للجماعة. والفرد بلا حرية جماد. الحرية هى التى تجعل الفرد يقول "لا" ويعترض، ويقدم البديل. هى التى تجعله يراجع ويصحح ويكمل الناقص. الحرية هى إثبات الوجود. "أنا حر فأنا إذن موجود"، وليس فقط "أنا أفكر فأنا إذن موجود". الكوجيتو الإسلامى عملى، والكوجيتو الغربى نظرى. الحرية هى أساس التفرد من الوجود الإلهى. الله موجود ولا شىء

موجود سواه. ثم يتفرد الإنسان بالوجود بفعل الحرية والاختيار الحر حتى ولو كان خاطئا فى صورة اعتراض ورفض وقياس خاطئ كما فعل إبليس فى رفضه السجود لآدم ﴿**خلقتنى من نار وخلقته من طين**﴾. بل إن التاريخ كله فى رأى بعض الفلاسفة مثل كروتشه هو قصة الحرية. الحرية هبة طبيعية فى البشر يثورون لها، ويتحركون بسببها. والحرية بلا عدل قد تؤدى إلى طغيان، وسيطرة القوى على الضعيف، واستغلال الغنى للفقير، وهيمنة السيد على العبد. وهنا تأتى العدالة والمساواة لتعميم الحرية على جميع الأفراد، فى القول والعمل والرزق واقتسام الثروة. وقد ظهرت قيمتا الحرية والعدل فى جميع الديانات والمذاهب والفلسفات بصيغ عديدة مثل المحبة والإحسان، الفرد والجماعة، الأثرة والإيثار، الأنا والآخر، الهوية والاختلاف.

٥- والثابت أيضا فى حياة البشر حقوق الإنسان وحقوق الشعوب وهو تنويع آخر على الحرية والعدل. فأول حق للإنسان هو الحرية: حرية الإيمان، وحرية الفكر، وحرية التعبير، وحرية الحركة، وحرية العمل، وحرية المواطنة وباختصار جميع الحريات المدنية ومنها حق الدفاع عن النفس. فالمواطن برئ حتى تثبت إدانته، والمساواة فى الحقوق والواجبات أمام القانون، ولا تشمل العقوبات التعذيب والإكراه البدنى أو النفسى. وحتى لا يبقى مفهوم الحق على أساس فردى مطلق تتحول حقوق الإنسان إلى حقوق الشعوب، حق كل شعب فى تقرير مصيره، وحقه فى الاستقلال والسيطرة على ثرواته القومية، وحقه فى المساواة مع باقى الشعوب فى المنظمات الدولية، وحقه العيش فى سلام مع الشعوب الأخرى دون عدوان أو تهديد، وإذا كان الغرب قد أعطى العالم حقوق الإنسان فإن العالم الثالث قد أعطى العالم حقوق الشعب. ثم توالت الحقوق مثل حقوق الطفل، وحقوق المرأة، وحقوق المسنين، وحقوق اللاجئين، وحقوق الملونين، وحقوق الأقليات، وحقوق العاطلين، وحقوق المهمشين. ثم انتقل مفهوم الحق من الإنسان، فردا وجماعة، إلى البيئة والطبيعة، حماية البيئة من التلوث والطبيعة من سوء الاستغلال كالتصحر.

٧- والثابت فى عصرنا تحديات العصر ومتطلباته. ويتفق عليها

الجميع كمشروع عملى وأهداف قومية حتى ولو اختلفت المناهج فى تفسير النص وتعددت المداخل فى فهم الدين. الأول تحرير الأرض، واستكمال حركة التحرر العربى من الاحتلال المباشر فى فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان وكشمير وسبته ومليليه، وإخلاء الوطن العربى والعالم الإسلامى من القواعد العسكرية والأحلاف وأسلحة الدمار الشامل. والثانى حرية المواطن ضد صنوف القهر والمنع والرقابة والأحكام العرفية والقوانين الاستثنائية وزوار الليل، وحقه فى التعددية السياسية، وسماع الرأى والرأى الآخر، واختيار ممثليه فى المجالس النيابية وتداول السلطة. والثالث العدالة الاجتماعية وتذويب الفوارق بين الطبقات وتقريب المسافة بين الأغنياء والفقراء. فأغنى أغنياء العالم منا، وأفقر فقراء العالم فينا. ويكون العمل وحده مصدر القيمة بدليل تحريم الربا، الكسب بلا عمل بل باستغلال حاجة الآخرين، فى كل الأديان "ليس منا من بات شبعان وجاره طاو". والرابع وحدة الأمة ضد مخاطر التجزئة والتفتيت إلى فسيفساء عرقى وطائفى. فقد تفككت دولة الخلافة إلى قوميات بعد هزيمة الدولة العثمانية فى ١٩١٨ ومنها القومية العربية. ثم انهارت القومية العربية بعد هزيمة ١٩٦٧ لحساب الدولة القطرية. والآن تتفتت الدولة القطرية إلى أعراق وطوائف، عرب وبربر، وأكراد وتركمان، وسنة وشيعة أمام إمبراطوريات جديدة، الإمبراطورية الأمريكية وإسرائيل الكبرى. والخامس التنمية المستقلة، والتجمعات الإقليمية، والاعتماد المتبادل فى مواجهة العولمة وقوانين السوق وقيم الاستهلاك لحماية الصناعات الوطنية، وتدعيم الاستقلال الوطنى. والسادس الدفاع عن الهوية ضد مظاهر التغريب، وسيادة القيم الرأسمالية من خلال القنوات الفضائية بدعوى ثورة المعلومات، والعالم قرية واحدة. و السابع والأخير حشد الجماهير وتجنيد الناس، وتحويل الكم السكانى الهائل إلى كيف سياسى ونزول الجماهير بثقلها فى المعترك السياسى والاجتماعى واخذ حقوقها بأيديها بدلا من أن تنزل الجماهير الأوروبية فى العواصم الغربية نيابة عنها، تحمل أعلام أوطانها، وتدافع عن قضاياها.

٦- والثابت أيضا هو روح العصر وروح التاريخ وروح البشر أو الإنسانية. فلكل عصر روح تلتف حوله كل الفرق المذهبية والأحزاب السياسية والقوى الوطنية كنوع من الإجماع الوطنى حول القضايا الأساسية. فالدين تعبير عن روح العصر ومتطلبات المرحلة التاريخية. وكل نبى كان تعبيرا عن روح عصره، نوح وقلة المؤمنين، وإبراهيم وضرورة إعمال العقل ضد عبادة الأصنام، وموسى وقوة الشريعة والخلاص من فرعون، وعيسى وضرورة اكتشاف ملكوت السماوات، والإسلام وضرورة العدل. وكل مذهب أو فرقة أو طائفة إنما كانت تعبيرا عن روح عصرها. ومع روح العصر يأتى روح التاريخ. فالتاريخ يمر بمراحل. وكل مرحلة لها روحها، إحياء الآداب القديمة فى القرن الرابع عشر، والإصلاح فى الخامس عشر، والنهضة فى السادس عشر، والعقلانية فى السابع عشر، والتنوير فى الثامن عشر، والوضعية فى التاسع عشر، والوجودية والبرجماتية والأزمة، وبداية النهاية فى التفكيكية وما بعد الحداثة فى القرن العشرين. روح التاريخ هو التقدم المستمر الذى قد ينكص ثم يعود للتقدم من جديد. وهناك أيضا روح الإنسانية وهى الروح التى تسرى عبر العصور ومراحل التاريخ. هى الثوابت التى اجتمعت عليها الإنسانية عبر العصور والتى خلدتها الأمثال العامية وسير الأبطال، وقصص الحب. ففى كل حضارة هناك سقراط، وسبارتاكوس، وروميو وجولييت، والمسيح. فى كل حضارة هناك شهيد للحرية، وشهيد للحب الرومانسى، وشهيد للإنسانية جمعاء. فالنضال هو روح الإنسانية، والمقاومة أداته. فقد خلق الإنسان ليكد فى الأرض ويسعى فيها ﴿**يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه**﴾ وذلك لتحقيق رسالة فى الأرض تعميرها وإكمالها ﴿**أفحسبتم أننا خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون**﴾. فالغائية فى الإنسان مثل الغائية فى الطبيعة والغائية فى الكون لذلك جعل الفلاسفة مثل كانط الدليل الغائى هو الدليل الوحيد على وجود الله.



فهرس الموضوعات

* لنفس المؤلف *

أولا: تحقيق وتقديم وتعليق:

١- أبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، جزءان: المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٣-١٩٦٥.

٢- الحكومة الإسلامية للإمام الخمينى، القاهرة ١٩٧٩.

٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للإمام الخمينى، القاهرة ١٩٨٠.

ثانيا: إعداد وإشراف ونشر:

١- اليسار الإسلامى، كتابات فى النهضة الإسلامية، العدد الأول، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثا: ترجمة وتقديم وتعليق:

١- نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لأوغسطين، الإيمان باحثاً عن العقل لانسليم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الأولى، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢- اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

٣- لسنج: تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤- جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعا: مؤلفات بالعربية:

١- قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، مجد، بيروت ١٩٨٧.

٢- قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، مجد، بيروت ١٩٨٨.

٣- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولى المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، مجد، بيروت ٢٠٠٠، ٢٠٠٢.

٤- دراسات إسلامية، الطبعة الأولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات)، الطبعة الأولى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧، الطبعة الثانية، المركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٨٨.

٦- دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨، دار التنوير (قرطبة)، بيروت ١٩٩٠.

٧- الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١)، (ثمانية أجزاء)، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

٨- حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى)، مدبولى، القاهرة ١٩٩١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٥.

٩- مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، مجد، بيروت ١٩٩٤، ٢٠٠٠، دار الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٥.

١٠-هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، جـ١ التراث والعصر والحداثة، جـ٢ الفكر العربى المعاصر.
١١-الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.
١٢-جمال الدين الأفغانى، المائوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٠.
١٣-حوار الأجيال ، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.
١٤-من النقل إلى الإبداع (تسعة أجزاء)، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠٢.
١٥-فشته، فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ٢٠٠٣.
١٦-من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، جـ١ تكوين النص، جـ٢ بنية النص، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٤.
١٧-حصار الزمن، الحاضر (إشكالات)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٤.
١٨-حصار الزمن، الحاضر (مفكرون)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٤.
١٩-من مانهاتن إلى بغداد، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٤.
٢٠-جذور التسلط وآفاق الحرية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٥.

خامسا: مؤلفات بالفرنسية والإنجليزية:

1- Les Méthodes d'Exégèse, essai sur La science des Fondements de la Compréhension, ‘ilm usul al-Fiqh, le Caire, 1965.

2- L'Exégèse de la Phénoménologie, l'état actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.

3- La Phénoménologie de L,Exégèse, essai d,une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966). Le Caire, 1988.

4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianty and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.

5- Islam in the Modern World, 2 vols, I- Religion, Ideology and Development, II- Tradition, Revolution and Culture, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1995, Dar Keba', Cairo 2000.

6- Cultures and Civilizations, in Conflict or Dialogue?, El Shorouk International Bookshop, Cairo 2005.



ظهر الغلاف

إن أسباب توقف الحضارة الإسلامية عن النهوض من جديد هو حصارها فى الزمن بين الماضى والحاضر والمستقبل. فالماضى مازال حاضرا فيها يشدها إليه بالرغم من نشأته فى عصر الانتصار وهى تعيش فى عصر الانكسار. وكلما زاد عجزها فى الحاضر اشتد تقليدها للماضى. وكلما زاد التغريب فيها وانبهارها بالآخر والخروج عن مسارها لجأت إلى الماضى ليحميها من المستقبل المجهول الذى لم تشارك فى صنعه وتكتفى بنقله. والمستقبل مازال يشدها إليه. تنبهر بإنجازاته وتريد اللحاق به. نموذجه الغرب والحداثة والعصر. أغرى النخبة المثقفة فنشأ الخلف بين ثقافة النخبة وثقافة الجماهير، ووقع الشقاق فى الثقافة الوطنية فى ثنائيات جديدة مثل العلمانية والسلفية. ويشتد الصراع بينهما إلى حد الاقتتال بالسلاح كما هو الحال فى الجزائر، وضحاياه مائة ألف شهيد. والحاضر يهرب الناس منه إلى الماضى البعيد، عصر الخلافة الراشدة أو إلى المستقبل القريب التنوير والعقلانية. كما يهرب الناس منه إلى الداخل تحت الأرض فى الحركات السرية أو إلى الخارج فوق الأرض، أرض الله الواسعة فى الهجرة البعيدة دون عودة وفتح. وقد يسيطر على الحاضر الخطاب السياسى الإعلام للنظام السياسى القائم الذى يعمى أكثر مما يكشف، ويستر أكثر مما يبيّن. وتصعب الإجابة على سؤال: فى أى لحظة من التاريخ نحن نعيش؟

أحد عوامل النهضة فك حصار الزمن والتخفف من ثقل الماضى الحاضر. هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم. وإيمان المقلد لا يجوز. والتقليد ليس أصلا من أصول الدين، ولا مصدرا للعلم بإجماع فرق الأمة. ولكل عصر اجتهاداته وتراثه وإبداعاته. والإجماع السابق لا يلزم الإجماع اللاحق نظرا لتغير الظروف والأحوال وتبدل المصالح. لذلك يظهر على رأس كل مائة سنة من يجدد للأمة دينها. والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع.

ويفك حصار الزمن والقفز فوق المراحل وتقليد حداثة الغير، ووضع الأنا فى مسار غيرها. فلم نصل بعد إلى مرحلة الحداثة كى ننتقل إلى ما بعد الحداثة. ولم نتمثل بعد العقل كى نودعه أو العلم كى نقضى عليه أو المنهج كى نبدده أو الحضارة كى ننعيها.

ويفك حصار الحاضر بتشخيص طبيعة المرحلة والقيام بدور هذا الجيل تماما لا دور جيل مضى أو دور جيل آت. وبالتالى يتحول الحاضر من غياب إلى حضور، ومن هروب إلى التزام، ومن عجز عن التفاعل معه إلى قدرة على تنظيره تنظيرا مباشرا ومعرفة مكوناته، معوقاته ومقوماته، عوامل تأخره وتقدمه.

فإذا خرج الإنسان العربى من حصار الزمن فإنه يعود من جديد صانعا للتاريخ.

وهذا هو القسم الثالث "الماضى والمستقبل"، ويتضمن عدة محاولات لإعادة قراءة العلوم الإسلامية القديمة، علوم القرآن والحديث وعلوم الحكمة وعلم الفقه والأصول قراءة جديدة مع محاولة لتأسيس علم أصول وفقه جديدين.